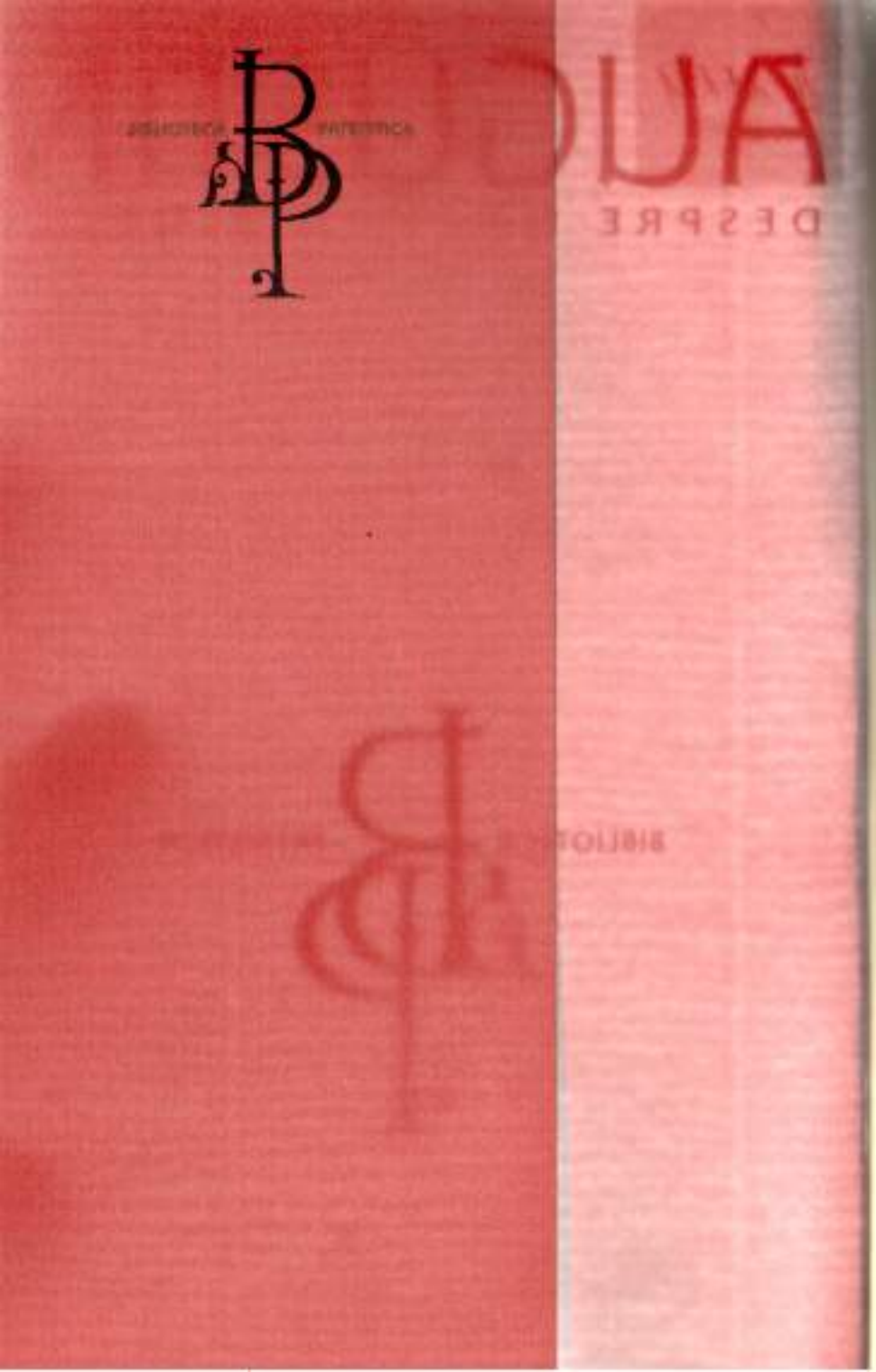
II-21191

AUGUSTIN

DESPRE NATURA BINELUI

BIBLIOTECA PATRISTICA

ANASTASIA



BIBLIOTECA**PATRISTICĂ**

SERIA PĂRINȚI LATINI

INSTITUTUL ECUMENIC "SF. NICOLAE"
DONAȚIE

Concepţia grafică: Doina DUMITRESCU

Editor: Sorin DUMITRESCU

© ANASTASIA, 2004

Str. Părintele Galeriu 13, sector 2, Bucureşti, tel./fax: 2109530, 2116745

e-mail: anastasia@fx.ro, www.anastasia.ro

ISBN: 973-682-060-2

AUGUSTIN

Despre natura binelui

Contra maniheilor

traducere din limba latină, note şi comentarii
de Cristian Şoimuşan

Postfaţă, cronologie şi bibliografie
de Bogdan Tătaru-Cazaban

INV. 48325
MITROPOLIA MOLDOVEI ŞI BUCOVINEI
"STUDIUM"
COTA: II - 21191

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
AUGUSTIN, st.
Despre natura binelui: contra manihеilor/Augustin; trad: Cristian Şoimuşan; prez.: Bogdan Tătaru-Cazaban - Bucureşti: Editura Anastasia, 2004.
Bibliogr.
Index
ISBN 973-682-060-2

I. Şoimuşan, Cristian (trad.)
II. Tătaru-Cazaban, Bogdan (prez.)

CUPRINS

Notă asupra ediţiei / 7
Cronologie / 9
Despre natura binelui. Contra manihеilor / 15
Note şi comentarii / 67
Ordinea creaţiei şi răul (Bogdan Tătaru-Cazaban) / 99
Bibliografie / 118
Indice general / 126

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Seria pe care Editura Anastasia o consacră patristicii latine în noua sa colecţie *Biblioteca patristică* debutează cu traducerea după *Patrologia latina* (vol. 42, col. 551-572) a tratatului *De natura boni contra Manichaeos*, scris de Augustin în vremea episcopatului său, în 399[1] sau în 404[2]/405[3]. Textul a fost editat şi în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* de Josephus Zycha (1892, t. XXV, 2, pp. 855-889) şi în celebra colecţie franceză *Bibliothèque augustinienne* (Paris, Desclée de Brouwer, t. I, 1936).

În traducerea de faţă am păstrat titlurile paragrafelor din ediţia Migne, dar am adăugat o împărţire pe secţiuni care să ofere cititorului o perspectivă asupra structurii textului, întrucât prima parte (1-23) tratează despre problema răului şi ordinea universului, a doua (24-40) despre învăţătura Scripturii şi a treia (41-47) detaliază doctrina maniheistă, oferind largi excerpte din scrierile fondatoare. Lucrarea se încheie cu o rugăciune (48). Pentru citatele biblice am folosit *Biblia adică dumnezeiasca Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament*, tradusă de pr. prof. Vasile Radu şi Gala Galaction, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", 1939.

Tratatul *De natura boni* face parte dintr-o lungă serie polemică pe care Augustin, în tinereţe adept al maniheismului, o lansează în 388, imediat după botezul său

---

[1] Serge Lancel, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.

[2] P. Brown, *La vie de saint Augustin*, trad. fr. de Jeanne-Henri Marrou, Paris, Seuil, 2001.

[3] Cf. J.-L. Dumas, în Saint Augustin, *Philosophie, catéchèse, polémique*, *Œuvres* III, éd. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2002.

(387), prin lucrarea *De moribus ecclesiae catholicae*, urmată de *De Genesi contra Manichaeos* (389), *De duabus animabus* (391-392), *Contra Fortunatum disputatio* (392), *Contra Adimantum* (394 sau 410), *Contra epistulam quam vocant Fundamenti* (396), *Contra Faustum Manichaeum* (397/8 sau 404), *Contra Secundinum Manichaeum* (399 sau 404), *Contra Felicem* (404). Despre relaţia lui Augustin cu maniheismul, oferim o secţiune specială în bibliografia de la sfârşitul acestui volum.

Scriere de maturitate, de mare forţă polemică şi filosofică, *De natura boni contra Manichaeos* este un text deosebit de relevant pentru istoria ideilor şi credinţelor religioase din Antichitatea târzie. Augustin propune aici viziunea creştină asupra naturii binelui, a creaţiei şi a originii răului, în opoziţie cu teologia maniheistă. Astfel, alături de semnificaţia sa teologică fondatoare, acest text are şi o relevanţă istorică întrucât, mai ales în partea a III-a, oferă detalii despre practicile şi scrierile maniheiste din nordul Africii, pe care Augustin, odinioară adept, le combate acum în calitate de episcop. Nu putem ocoli, aşadar, nici aspectul biografic al acestei scrieri celebre, care i-a influenţat decisiv pe autorii creştini ulteriori. Interesant este că la sfârşitul vieţii, în *Revizuiri*, Augustin nu aduce nici o corecţie acestei lucrări, ceea ce ne îndeamnă să vedem în ea expresia reuşită a unei gândiri îndrăzneţe care nu a încetat să se examineze critic.

C. Ş. şi B. T.-C.

CRONOLOGIE*

354	13 noiembrie, Augustin se naşte la Thagaste, în provincia romană Numidia (azi Souk-Ahras, Algeria).
361	Începe studiile la Thagaste.
366-369	Studii la Madaura.
369-370	Revine la Thagaste.
371	Patricius, tatăl lui Augustin, se converteşte pe patul de moarte. Augustin, susţinut de Romanianus, pleacă la Cartagina pentru a-şi continua studiile de retorică şi drept. Intră în cercurile maniheiste. Trăieşte împreună cu o femeie al cărei nume ne rămâne necunoscut şi care îi va dărui un fiu.
371/372	Se naşte fiul său, Adeodatus.
373	Convertirea la filosofie în urma citirii dialogului ciceronian *Hortensius*, astăzi pierdut. Este nemulţumit de calitatea traducerilor latineşti ale Bibliei. Auditor în cercurile maniheiste. La 1 decembrie, Ambrozie este sfinţit episcop.
373-374	Predă retorica la Thagaste. Printre primii săi discipoli se află Alypius, împreună cu care

* La baza întocmirii acestei cronologii au stat în principal lucrările lui P. Brown şi Serge Lancel (vezi Bibliografie). Am ţinut seama şi de cronologiile mai ample oferite în limba română de Eugen Munteanu (*Confesiuni*, Nemira, 2003) şi în volumul *Despre iubirea absolută* (Polirom, 2003)

se va boteza şi care va deveni mai târziu episcop de Thagaste.

374-376 După suferinţa pierderii unui prieten şi o încercare nereuşită de a se converti, se instalează la Cartagina ca profesor de retorică.

380 Scrie tratatul *De pulchro et apto*, astăzi pierdut.

383 Convorbirea cu Faustus, episcopul manihean de Milev. Pleacă la Roma, unde este susţinut de manihei şi predă retorica.

384 Recomandat prefectului Romei, Aurelius Symmachus, este numit profesor de retorică la şcoala publică din Milan. Ambrozie, episcopul Milanului, exercită o influenţă decisivă asupra sa.

385 Ieronim pleacă de la Roma spre Palestina. Monica ajunge la Milan, însoţită de Navigius, fratele lui Augustin, şi îl convinge să o repudieze pe femeia cu care trăia şi să se gândească la o căsătorie respectabilă.

386 Citeşte în traducere latină câteva tratate neoplatonice (*Libri platonicorum*). Descoperă epistolele pauline. Află de la preotul Simplicianus despre convertirea la creştinism a retorului Marius Victorinus. În luna august primeşte revelaţia din grădină. Renunţă la căsătorie şi la profesorat, şi se retrage, toamna, la Cassiciacum, împreună cu mama sa Monica, cu fiul său Adeodatus, cu fratele său Navigius, precum şi cu Lastidianus, Rusticus, Alypius, Licentius şi Trigetius.

Scrie primele dialoguri filosofice: *Contra Academicos, De beata vita, De ordine.*

387 Revine la Milan pentru a se pregăti de botez, pe care îl va primi de la Ambrozie în Sâmbăta Mare, pe 24 aprilie, împreună cu fiul său Adeodatus şi cu Alypius. Scrie *Soliloquia, De musica* şi *De immortalitate animae.* Pleacă spre Cartagina. La Ostia are o viziune împreună cu mama sa Monica, care se îmbolnăveşte şi moare. Augustin se întoarece la Roma.

388 Începe *De quantitate animae, De moribus ecclesiae catholicae, De Genesi contra Manichaeos, De libero arbitrio.* În toamnă ajunge la Cartagina, de unde pleacă la Thagaste, pentru a-şi împărţi moştenirea părintească şi a duce o viaţă de austeritate monahală împreună cu prieteni şi discipoli.

389/390 Moare fiul său, Adeodatus. Scrie *De magistro.* Redactează *De diversis quaestionibus* LXXXIII, *De vera religione.*

391 La Hippona (Annaba, Algeria) este sfinţit preot de episcopul Valerius şi fondează o altă comunitate de tip monahal. Scrie *De utilitate credendi, De duabus animabus contra Manichaeos.*

392 28-29 august, la Hippona, dezbaterea publică cu maniheul Fortunatus. *Contra Fortunatum disputatio, Enarrationes in Psalmos.* Debutează polemica împotriva donatiştilor.

393 Participă la Sinodul de la Hippona, unde prezintă *De fide et symbolo.*

394 Alypius este sfinţit episcop de Thagaste. Scrie *De sermone Domini in monte, Epistulae ad Romanos, Expositio Epistulae ad Galatas.*

395-396 Augustin este sfinţit vicar al episcopului Valerius de către Megalius, primatul Numidiei. După moartea lui Valerius devine episcop de Hippona. Scrie *De agone christiano, Contra epistulam quam vocant Fundamenti.* Începe *De doctrina christiana* (396-426). Reia meditaţia asupra *Epistolelor* pauline.

397 Moare Ambrozie, Sinodul de la Cartagina împotriva donatiştilor. Începe *Confessiones*, pe care le încheie în 401.

398 Disputa cu episcopul donatist Fortunatus şi cu Felix maniheul. Scrie *Contra Faustum Manichaeum.*

399 Începe să scrie *De Trinitate,* lucrare pe care o va încheia în 419 (o altă dată probabilă pentru debutul acestui tratat este 400). Probabil şi *De natura boni contra Manichaeos.*

400 Scrie *De consensu evangelistarum, De opere monachorum, De baptismo contra Donatistas* (în cronologia oferită de P. Brown, toate aceste titluri sunt plasate în 404).

401 Redactează *De bono coniugali, De sancta virginitate, De unitate ecclesiae.* Începe *De Genesi ad litteram.*

403 25 august, Sinodul de la Cartagina. Proiect de întâlnire cu biserica donatistă. În timpul verii predică la Cartagina.

404 Participă la Sinodul de la Cartagina. O altă dată pentru lucrarea *De natura boni contra Manichaeos.*

406/7 Primele comentarii la *Prima Epistolă a lui Ioan.* Începe *Tractatus in Iohannis evangelium.*

410 24 august, Alaric invadează şi jefuieşte Roma. Augustin scrie *Epistola ad Dioscurum de philosophiae erroribus, De unico baptismo contra Petilianum.*

411 Confruntarea cu donatiştii, moderată de tribunul Marcellinus.

412/3 Augustin redactează *Breviculus collationis cum Donatistas.* Începe *De civitate Dei* (412/3-426/7) şi *De natura et gratia* (412/3-415), debutând controversa pelagiană. În iarnă se află la Hippona, iar în vară la Cartagina, unde nu reuşeşte să împiedice execuţia prietenului său, Flavius Marcellinus.

414 Scrie *Ad Hilarium siculum de Pelagianismo, Ad Iulianum de bono viduitatis.*

415 Scrie *Ad Orosium presbyterum contra Priscillianistas et Origenistas, Epistola ad Hieronymum de origine animae* şi *Epistola ad Hieronymum de sententia Iacobi.*

416 Sinoadele de la Cartagina şi Milev aprobă condamnările augustiniene ale lui Caelestius şi Pelagius. Lucrează la *In Iohannis Evangelium* şi la *In Epistolam Iohannis ad Parthos.*

417 Scrie *De gestis Pelagii ad Aurelianum episcopum, Epistola ad Paulinum Nolanum de Pelagianismo.*

418 1 mai, Sinodul de la Cartagina: se iau hotărâri privitoare la învăţătura despre păcatul originar şi necesitatea botezului copiilor. Scrie *De gratia Christi et de peccato originali*. Iarna debutează controversa cu Iulian din Eclanum.

419 Scrie *Quaestiones in Heptateuchum, De natura et origine animae, De nuptiis et concupiscentia.*

420 *Contra mendacium, Contra duas epistulas pelagianorum.*

421 *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem, De cura pro mortuis gerenda.*

426 Îl desemnează ca succesor al său pe preotul Eraclius. Scrie *De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, Retractationes.*

428-429 *De praedestinatione sanctorum, De dono perseverentiae.*

429 Invazia vandalilor în Numidia. Scrie *Contra Iulianum opus imperfectum* .

430 Vandalii asediază Hippona. La 28 august, bolnav, Augustin moare în timpul asediului.

431 Căderea Hipponei.

DESPRE NATURA BINELUI

CONTRA MANIHEILOR

I. Binele suprem şi răul

1. *Dumnezeu este binele suprem şi imuabil de la care [provin] toate celelalte bunuri spirituale şi corporale*

Dumnezeu este binele suprem [1] şi nimic nu îi este superior. De aceea, El este binele imuabil, adică cel cu adevărat veşnic şi cu adevărat nemuritor. Toate celelalte bunuri nu provin decât de la El, şi nu din El. Căci ceea ce provine din El, este una cu El; dar cele ce s-au cele făcut de la El, nu sunt tot una cu El [2]. Şi de aceea, dacă numai El este imuabil, toate pe care le-a creat, fiindcă le-a creat din nimic [3], sunt schimbătoare. Căci El este atotputernic şi poate chiar şi din nimic, adică din ceea ce nu are deloc fiinţă, să facă lucruri bune, mari sau mici, cereşti sau pământeşti, spirituale sau corporale. Dar fiindcă este şi drept, nu a făcut ca lucrurile pe care le-a creat din nimic să fie egale cu Cel pe care L-a născut. Aşadar, pentru că toate bunurile, mari sau mici, orice grad ar avea pe scara fiinţelor, nu pot proveni de altundeva decât de la Dumnezeu [4], rezultă că orice natură, în măsura în care este natură, este un bine, şi că nu poate proveni decât de la Dumnezeul cel Preaînalt şi adevărat. De fapt, în afară de binele suprem, orice fel de bine, aşa cum este cel apropiat de binele suprem, ba chiar şi binele ultim, care este departe de binele suprem, nu poate proveni decât de la binele suprem însuşi. Prin urmare, orice spirit,

chiar şi cel schimbător, şi orice corp provin de la Dumnezeu. La fel se întâmplă cu orice natură creată. Într-adevăr, orice natură este fie spirit, fie corp. Spiritul imuabil este Dumnezeu, în timp ce spiritul schimbător este natură creată, superioară însă corpului. Dar corpul nu este spirit; numai vântul, fiind pentru noi nevăzut, deşi are o putere nu tocmai mică, este numit şi suflare [5].

2. *Cum ar putea [cele spuse anterior] să fie de ajuns pentru îndreptarea maniheilor?*

[Există] unii [6] care nu pot înţelege că orice natură, adică orice spirit şi orice corp, este bună în mod natural [7], ci se lasă afectaţi de o concepţie [prin care văd] sufletul nefericit, iar corpul supus pieirii. Din acest motiv, ei se străduiesc să aşeze la temelia existenţei o altă natură, cea a unui spirit rău şi a unui corp muritor, pe care Dumnezeu nu le-ar fi creat [8]. Credem că ei pot înţelege ceea ce spunem. În fond, şi ei mărturisesc că orice bine nu poate proveni decât de la Dumnezeul cel Preaînalt şi adevărat. Ceea ce este adevărat şi suficient pentru îndreptarea lor, cu condiţia ca ei să dorească să-şi schimbe părerile.

3. *Măsura, forma, ordinea: bunuri generice în lucrurile create de Dumnezeu*

Însă noi, creştinii Bisericii universale [9], cinstim un Dumnezeu de la care provin toate bunurile, mari sau

mici; de la care provine orice măsură, mare sau mică; de la care provine orice formă, mare sau mică; de la care provine orice ordine, mare sau mică. Însă toate acestea, cu cât sunt înzestrate mai mult cu măsură, formă şi ordine [10], cu atât sunt mai bune; iar cu cât sunt mai puţin înzestrate cu măsură, formă şi ordine, cu atât sunt mai puţin bune. Prin urmare, toate acestea trei, măsura, forma şi ordinea, ca să nu mai vorbesc despre cele care nu pot fi numărate şi sunt considerate a ţine de ele, se găsesc fie în spirit, fie în corp, pentru că sunt bunuri cu caracter general în lucrurile create de Dumnezeu. Prin urmare, Dumnezeu este deasupra oricărei măsuri a fiinţei create, deasupra oricărei forme şi a oricărei ordini. Dar El nu este deasupra acestora prin dimensiune [11], ci printr-o putere unică şi imposibil de definit în cuvinte, de la care provine totuşi orice măsură, orice formă şi orice ordine. Acestea trei, când sunt mari, reprezintă bunuri mari; când sunt mici, reprezintă bunuri mici, iar când nu sunt deloc, nu reprezintă nici un bine. Şi iarăşi, când sunt mari, aparţin unei naturi mari, când sunt mici, aparţin unei naturi mici, iar când nu sunt deloc, nu mai există nici o natură. Aşadar, orice natură este bună.

4. *Răul este o corupere a măsurii, a formei sau a ordinii*

De aceea, atunci când se cercetează care este originea răului, trebuie să se cerceteze mai întâi ce este răul, fiindcă [răul] nu este nimic altceva decât o corupere [12], fie a măsurii, fie a formei, fie a ordinii natu-

rale. Prin urmare, numim rea natura coruptă [13]. Căci natura necoruptă trebuie să fie o natură bună. Dar chiar şi natura coruptă, în măsura în care este natură, este bună, iar în măsura în care este coruptă, este rea [14].

5. *Natura unei ordini superioare, chiar dacă este coruptă, e mai bună uneori decât natura unei ordini inferioare, [fie ea] şi necoruptă*

Însă se poate întâmpla ca o anumită natură, ordonată [15] în mod superior prin măsură şi formă naturală, chiar dacă este coruptă, să fie mai bună decât o altă natură necoruptă, ordonată printr-o măsură mai mică şi o formă naturală inferioară. Aşa se întâmplă, de exemplu, în cazul aprecierilor umane cu privire la calitatea inerentă obiectelor care pot fi văzute, când este mai degrabă apreciat aurul impur [16] decât argintul pur [17], sau argintul impur decât plumbul pur. La fel se întâmplă şi în cazul naturilor mai înalte şi spirituale, pentru care este mai bun un spirit raţional, chiar şi corupt printr-o voinţă rea, decât un spirit iraţional necorupt, sau, decât un corp necorupt, este mai bun orice fel de spirit, fie el şi corupt. Căci este mai bună natura care, datorită unirii sale cu un corp, îi dă acestuia viaţă, decât acea natură căreia i se dă viaţă. Dar oricât de corupt ar fi un suflet viu, creat, el poate da totuşi viaţă corpului, şi prin acest fapt este mai bun, chiar dacă este corupt, decât corpul necorupt.

6. *Binele suprem este natura care nu poate fi coruptă. Natura care poate fi coruptă este un bine oarecare*

Aşadar, dacă cumva coruperea va îndepărta din lucrurile coruptibile orice măsură, orice formă şi orice ordine, nu va mai rămâne în acestea nici un fel de natură. Astfel, orice natură, care nu poate fi coruptă, este un bine suprem, asemenea lui Dumnezeu. Iar orice natură coruptibilă este un bine oarecare, căci coruperea nu o poate afecta decât luând şi diminuând în ea ceea ce este bun.

7. *Coruperea spiritelor raţionale: una apare ca urmare a voinţei, alta ca urmare a pedepsei.*

Dar Dumnezeu le-a dat celor mai înalte creaturi, adică spiritelor raţionale, capacitatea de a nu putea fi supuse coruperii dacă nu vor vrea, cu alte cuvinte, dacă vor continua să asculte de Domnul Dumnezeul lor şi se vor uni cu frumuseţea lui incoruptibilă [18]. Însă, dacă nu vor dori să se păstreze în această ascultare, deoarece sunt corupte de bună voie prin păcat, tot El le-a dat să fie corupte, fără voia lor, prin pedeapsă [19]. Într-adevăr, Dumnezeu este un astfel de bine încât nici unuia dintre cei care-L părăsesc nu îi este bine fără El. Iar între lucrurile create de Dumnezeu, natura raţională este un bine atât de mare, încât nu există în afară de Dumnezeu nici un alt bine prin care aceasta să fie fericită [20]. Prin urmare, cei care păcătuiesc primesc pedepse. Şi este vorba de pedeapsă tocmai pentru că

ea nu se potriveşte cu natura lor, dar, pentru că se potriveşte cu vinovăţia pe care o au, se săvârşeşte cu dreptate.

8. *Frumuseţea universului [provine şi] din coruperea şi disoluţia lucrurilor inferioare*

Celelalte lucruri care au fost create din nimic, fiind în mod necesar inferioare spiritelor raţionale, nu pot fi nici fericite, nici nefericite [21]. Dar pentru că sunt bunuri prin măsura şi forma lor şi nu au putut proveni decât de la Dumnezeul cel Preaînalt, deşi sunt bunuri mici şi foarte mici, au fost totuşi astfel rânduite încât bunurile mai lipsite de statornicie să cedeze în faţa celor mai statornice, cele mai slabe în faţa celor mai tari, asemenea bunurilor pământeşti care se potrivesc cu cele cereşti, fiindu-le supuse ca unor realităţi superioare. Dar din aceste lucruri care pier şi se succed, se naşte o frumuseţe trecătoare, de un fel aparte, încât chiar cele care mor, sau mai bine zis încetează să mai fie ceea ce erau, nu strică şi nici nu tulbură măsura, forma şi ordinea întregii creaţii: aşa cum un discurs bine alcătuit este în mod necesar frumos, deşi fiecare silabă şi fiecare sunet trec în el aidoma lucrurilor care se nasc şi mor [22].

9. *Despre pedeapsa hotărâtă naturii păcătoase cu scopul de a o îndrepta în mod corect*

Este de competenţa judecăţii divine, iar nu a celei omeneşti, să ştie ce fel şi câtă pedeapsă se cuvine fiecărei greşeli. Şi, în mod deosebit, când pedeapsa se iartă celor pocăiţi, este un semn de mare bunăvoinţă din partea lui Dumnezeu, iar când este plata unei datorii nu reprezintă nicidecum o nedreptate din partea lui Dumnezeu [23], deoarece natura raţională este mai bine ordonată spre a suferi cu dreptate pedepsele decât spre a se bucura nepedepsită în păcate [24]. Iar această natură, păstrând chiar şi în acest caz măsura, forma şi ordinea, în orice fel de extremitate s-ar găsi, este totuşi un bine. Dar dacă acestea trei [25] i-ar fi luate şi s-ar epuiza complet, nu ar mai fi nici un fel de bine, fiindcă nu ar mai rămâne nici un fel de natură.

10. *Naturile sunt supuse coruperii deoarece au fost create din nimic*

Aşadar, nici o natură supusă coruperii nu ar putea fi natură dacă nu ar proveni de la Dumnezeu, dar nici nu ar putea fi supusă coruperii, dacă ar proveni din Dumnezeu, deoarece, în acest caz, ar fi ceea ce este El însuşi [26]. Drept urmare, orice natură are măsură, formă şi ordine pentru că a fost creată de Dumnezeu, dar nu este neschimbătoare deoarece a fost creată din nimic. Cu îndrăzneală nelegiuită, ei socotesc că neantul este egal cu Dumnezeu, căci vor ca ceea ce s-a născut din Dumnezeu să fie la fel cu ceea ce a fost creat din nimic.

11. *Nici natura lui Dumnezeu, şi nici o altă natură nu pot fi afectate decât dacă vrea El*

Din acest motiv, nu este posibil ca natura lui Dumnezeu să fie afectată în mod absolut, şi nici ca o natură inferioară să fie afectată în mod relativ [27]. Căci există cazuri când unii, păcătuind, vatămă pe nedrept, şi atunci li se cere socoteală pentru o voinţă nedreaptă. Dar puterea prin care li se permite să vateme nu vine de altundeva decât de la Dumnezeu, care ştie – în vreme ce ei nu ştiu – ce anume trebuie să sufere cei cărora le-a permis să-i vatăme pe alţii.

12. *Nici unul dintre bunuri [nu vine de altundeva] decât de la Dumnezeu*

Dacă cei care pun la temelia existenţei o altă natură [28] decât cea creată de Dumnezeu, ar dori să ia seama la toate aceste [29] argumente atât de evidente şi de sigure, nu s-ar mai umple cu tot felul de blasfemii, aşezând atâtea bunuri în răul suprem şi atâtea rele în Dumnezeu. Căci, aşa cum am spus mai înainte [30], le-ar fi de ajuns spre îndreptare numai să dorească să ia seama la ceea ce însuşi adevărul îi sileşte să recunoască împotriva voinţei lor, şi anume că, într-adevăr, toate bunurile nu provin decât de la Dumnezeu. Prin urmare, bunurile mari sau mici nu provin fiecare de la un alt creator, ci provin de la binele suprem care este Dumnezeu.

13. *Bunurile particulare, mici sau mari, provin de la Dumnezeu*

Să încercăm, aşadar, să ne aducem aminte, pe cât vom putea, de toate bunurile care se cuvin atribuite lui Dumnezeu în calitate de creator al lor, şi să vedem dacă mai rămâne vreo natură în afara lor atunci când sunt înlăturate. Orice viaţă, orice putere, orice mântuire, orice aducere-aminte, orice virtute, orice inteligenţă, orice linişte, orice putere, orice simţ, orice lumină, orice mângâiere, orice măsură, orice frumuseţe, orice pace şi orice altceva de felul lor care ni s-ar putea înfăţişa, mare sau mic, şi, mai ales, acele bunuri care se regăsesc în toate lucrurile spirituale sau corporale, ca măsura, forma şi ordinea, mai mare sau mai mică, toate acestea provin de la Domnul Dumnezeu. Iar cei care vor fi dorit să se folosească într-un fel rău de toate aceste bunuri, îşi vor ispăşi pedepsa după judecata divină. Când însă nu va mai exista nici unul din aceste bunuri, nu va mai rămâne nici un fel de natură.

14. *Bunurile de importanţă mai mică, când sunt comparate cu cele de importanţă mai mare, sunt numite prin antonimie*

Dar oricât de lipsite de importanţă ar fi aceste bunuri [31], când sunt comparate cu bunuri de importanţă mai mare, sunt numite prin antonimie [32]. Astfel, comparată cu frumuseţea superioară a formei omului, frumuseţea maimuţei se numeşte urâţenie [33]. Iar aceasta îi induce în eroare pe necunoscători, din cauză că,

pentru ei, forma omului este bună, iar forma maimuţei este rea. Ei nu văd în corpul maimuţei nici măsura specifică, nici simetria membrelor, nici îmbinarea armonioasă a părţilor, nici grija faţă de propria conservare sau altele de acest fel, a căror expunere ar fi prea lungă aici.

15. *În corpul maimuţei este înscris un bine al frumuseţii, chiar dacă mai mic*

Dar ca să se înţeleagă mai bine ceea ce am spus şi ca să fie destul de limpede pentru cei mai înceţi la minte, ba chiar şi pentru ca cei încăpăţânaţi sau cei care se opun adevărului, oricât de evident ar fi el, să fie constrânşi a mărturisi adevărul, toţi aceştia să fie întrebaţi dacă se poate ca, în vreun fel, coruperea să afecteze corpul maimuţei. Iar dacă este cu putinţă aceasta, adică să-i devină corpul mai urât, atunci ce altceva se micşorează în el dacă nu binele care este frumuseţea [34]? Totuşi, ceva din acest bine se va păstra atât timp cât va exista natura corpului.

Prin urmare, dacă la dispariţia binelui natura însăşi încetează să mai fie, atunci natura este un bine [35]. La fel cum spunem că *încet* (*tardus*) este antonimul lui *rapid* (*velox*), deşi lucrul care nu se mişcă deloc nu poate fi numit *încet*. La fel cum spunem că *sunetul grav* (*gravis vox*) este antonimul *sunetului acut* (*acuta vox*), iar *sunetul neplăcut* (*aspera vox*) este antonimul *sunetului plăcut* (*canora vox*); dar dacă se suprimă orice fel de sunete, se obţine *tăcerea* (*silentium*), adică lipsa oricărui sunet. Cu toate că tăcerea, deoarece înseamnă lipsa oricărui sunet, este de obicei opusă sunetului ca un lucru contrar acestuia. La fel, numim *strălucitoare*

(*lucida*) şi *întunecate* (*obscura*) două [lucruri] contrare, deşi cele *întunecate* au şi ele lumină, fiindcă dacă ar fi lipsite în întregime de ea, atunci *întunericul* (*tenebrae*) ar fi lipsa luminii, aşa cum [am arătat că] tăcerea este lipsa sunetului [36].

16. *Despre privaţiunile din lucruri ordonate de Dumnezeu în mod potrivit*

Chiar şi privaţiunile [37] din lucruri au fost ordonate în întreaga natură astfel încât să facă înţeles, pentru cei care ştiu să le privească înţelept, rolul care li se potrivea. Într-adevăr, Dumnezeu, hotărând să nu lumineze anumite spaţii şi timpuri [38], a făcut întunericul la fel de potrivit ca şi ziua. Dacă, oprindu-ne din vorbit, introducem în vorbirea noastră un moment de tăcere potrivit, oare cu cât mai potrivit nu a ordonat El privaţiunile în calitate de creator desăvârşit al tuturor lucrurilor? Să ne aducem aminte că, în Cântarea celor trei tineri, chiar lumina şi întunericul Îl preaslăveau pe Dumnezeu [*], altfel spus, au născut lauda în inimile celor care ştiau să privească cu atenţie. | Dan. 3, 70

17. *Natura, în măsura în care este natură, nu este rea*

Prin urmare, în măsura în care este natură, nici o natură nu este rea [39]. Dar nu există un rău mai mare

---

[*] În *Biblia sau dumnezeiasca Scriptură*, 1939, referinţa este *Cântarea celor trei tineri*, 49.

pentru o natură decât acela de a-şi pierde binele. Şi dacă, pierzându-şi binele, ea s-ar epuiza, nu ar mai rămâne atunci nici o natură, nu numai cea pe care o presupun maniheii – şi în care pot fi găsite atâtea bunuri încât te miri de orbirea lor incredibilă – ci şi oricare alta pe care ar putea-o presupune cineva.

18. *Materia lipsită de formă a lucrurilor, pe care cei din vechime o numeau hyle, nu este un rău*

Aceasta nu înseamnă însă că materia, pe care cei din vechime au numit-o *hyle* [40], trebuie să fie considerată un rău. Nu mă refer aici la materia pe care Mani, neştiind ce spune, o numea, cu o trufie smintită, *hyle*, înţelegând prin aceasta pe cea care dă formă corpurilor [41]. De unde i se şi reproşează, pe bună dreptate, că presupune un al doilea dumnezeu, căci nimeni altul nu poate da formă sau crea corpuri decât Dumnezeu. Iar El nu le-a creat fără a face să subziste în ele măsura, forma şi ordinea, care sunt bunuri şi nu pot proveni de altundeva decât de la Dumnezeu; lucru pe care cred că îl afirmă chiar şi ei [maniheii]. Însă eu înţeleg prin *hyle* o materie total lipsită de formă şi de calitate, din care prind formă calităţile pe care le percepem prin simţuri, aşa cum înţelegeau şi cei din vechime. Astfel se explică faptul că în limba greacă [cuvântul *hyle* se mai foloseşte] şi pentru a denumi *lemnul* [42], care trebuia să fie la îndemâna celor care îl prelucrau, nu pentru ca el însuşi să creeze ceva, ci pentru ca din el să apară altceva. Prin urmare, această

hyle, care nu este perceptibilă printr-o formă anume, ci abia dacă poate fi gândită prin eliminarea oricărei forme, nu trebuie să fie considerată un rău. Totuşi, ea este receptoarea formelor [43], căci dacă nu ar putea să primească forma impusă de Creator, nu s-ar mai putea numi materie. Pe de altă parte, dacă forma este un bine – de aici se şi numesc *frumoşi* cei care au o astfel de formă, după cum cei *chipeşi* se numesc astfel de la chip [44] – fără îndoială că şi însuşirea materiei de a primi forma este un bine. La fel cum nimeni nu se îndoieşte că, dacă înţelepciunea este un bine, tot aşa şi faptul de a primi înţelepciunea este un bine. Şi pentru că orice bine este de la Dumnezeu, nimeni nu trebuie să pună la îndoială că însăşi materia, dacă ea există, nu provine decât de la Dumnezeu.

19. *Faptul de a exista cu adevărat este propriu doar lui Dumnezeu*

Aşadar, în chip măreţ şi divin, Dumnezeu i-a spus slujitorului său: *Eu sunt Cel ce sunt* şi iarăşi *Aşa să spui fiilor lui Israel: Cel ce se numeşte «Eu sunt» m-a trimis la voi* [1]. Într-adevăr, numai El singur există cu adevărat, fiind imuabil. Căci orice schimbare face să nu mai fie ceea ce era. De aceea, numai El, care este imuabil, există cu adevărat. Iar celelalte lucruri care au fost create de El, au primit de la El să fie ceea ce sunt în felul lor. Drept urmare, El, care este Preaînalt, poate avea drept contrariu doar ceea ce nu există. Dar, prin acest fapt, după cum de la El provine tot ceea ce este bun, tot de la El provine şi ceea ce este

[1] Ex. 3, 14

în mod natural. Aceasta deoarece tot ceea ce este în mod natural este un bine. Şi astfel, deoarece orice natură este bună, iar orice bine provine de la Dumnezeu, rezultă că orice natură provine de la Dumnezeu.

20. *Durerea nu există decât în naturile bune*

Dar durerea [45], pe care unii o consideră răul prin excelenţă, apare fie în suflet, fie în corp, şi nu poate să existe decât în naturile bune [46]. Căci ceea ce se opune durerii refuză într-un fel să fie ceea ce era, pentru că mai înainte fusese un bine [47]. Însă, când durerea constrânge la fapte mai bune, ea este de folos, iar când constrânge la fapte mai rele, nu este de folos. Prin urmare, în suflet, durerea este produsă de voinţa care se opune unei puteri mai mari, iar în corp de un simţ care se opune unui corp mai puternic [48]. Însă relele fără durere sunt şi mai mari; căci este mai rău faptul de a te bucura de o nedreptate decât faptul de a suferi ca urmare a coruperii. Şi, de fapt, nici chiar o astfel de bucurie nu poate proveni decât din strângerea de bunuri inferioare, pe când nedreptatea înseamnă pierderea celor superioare. La fel, pentru corp este mai bună o rană însoţită de durere, decât o cangrenă lipsită de durere, numită în mod special corupere. Însă trupul mort al Domnului nu a cunoscut, adică nu a suferit vreo corupere, după cum se spusese şi în profeţie, că *nu vei îngădui ca sfântul tău să vadă putreziciunea* [I]. Căci, cine oare ar putea nega faptul că El a fost rănit prin pironirea pe cruce şi că a fost străpuns

[I] Ps. 16,10

cu suliţa [!]? Dar însăşi cangrena, pe care oamenii o numesc, prin cuvintele lor, putrezire a corpului, dacă are ce consuma din temelie, va determina, prin diminuarea binelui, creşterea gradului de corupere. Iar dacă se va fi diminuat în întregime, după cum nu va mai rămâne nici un bine, tot astfel nu va mai rămâne nici o natură, deoarece nu va mai exista o corupere care să producă coruperea [49]. De aceea, nici putreziciunea în sine nu va putea exista, deoarece, când va ajunge să fie o putreziciune în sine, nu va mai fi deloc.

[!] Ioan 19, 18 şi 34

21. *Lucrurile măsurate sunt numite astfel după cuvântul măsură*

De aceea, pe bună dreptate, lucrurile mici şi mărunte, în limbaj obişnuit, se numesc măsurate, deoarece în unele dintre ele s-a păstrat o măsură, fără de care nu numai că nu ar putea fi măsurate, dar nici nu ar putea exista. Însă lucrurile numite nemăsurate din cauza unei dezvoltări excesive sunt considerate exagerate [50]. De fapt, înseşi lucrurile aflate sub puterea lui Dumnezeu, care le-a rânduit pe toate după măsură, număr şi greutate [II], trebuie, într-un anume fel, să fie conţinute de o măsură.

[II] Înţ. 11, 20

22. *Există oare vreun motiv pentru care măsura să se potrivească lui Dumnezeu însuşi?*

Însă nu trebuie să se spună că Dumnezeu are măsură, ca să nu se creadă că se vorbeşte despre un

sfârşit al Său. Dar nici nu este lipsit de măsură Cel de la care toate lucrurile primesc măsură, pentru ca ele să poată fi înzestrate cu o măsură anume. Aceasta nu înseamnă că El trebuie descris ca având măsură, ca şi cum ar fi primit-o de la altcineva [51]. Dacă l-am numi măsură supremă, am spune poate ceva corect, în cazul în care prin măsură supremă s-ar înţelege binele suprem. Căci orice măsură, prin faptul că este măsură, este un bine. De aceea, toate lucrurile pe care le numim *măsurate, cu măsură, supuse unei alte măsuri* [52] nu pot fi descrise fără a fi şi lăudate. Totuşi, noi folosim cuvântul *măsură* într-un alt înţeles, acela de *limită*, riscând ca acolo unde nu există nici o limită, să nu descriem nici măsura în vreun fel. Ceea ce uneori se spune spre laudă, după cum stă scris: *Împărăţia lui nu va avea sfârşit* [1]. Într-adevăr, evanghelistul ar fi putut să spună şi *nu* va avea *măsură* [53], şi să înţeleagă prin *măsură: sfârşit*. Căci acela care nu domneşte prin nici o măsură [54], nu domneşte de fapt deloc [55].

[1] Luc. 1, 33

23. *De aceea, câteodată se va spune: măsură rea, formă rea, ordine rea*

Drept urmare, măsura, forma sau ordinea rea se numesc aşa ori pentru că sunt de mai mică importanţă decât ar fi trebuit să fie, ori pentru că nu se potrivesc cu acele lucruri cu care ar trebui să se potrivească. Astfel încât ele sunt numite rele fiindcă sunt străine şi nepotrivite. E ca şi cum cineva ar spune: nu am făcut bine aceasta pentru că am făcut-o mai puţin bine decât ar fi trebuit, sau pentru că am făcut ceva ce nu

ar fi trebuit să fac, sau pentru că am făcut mai mult decât trebuia să fac, sau pentru că am făcut ceva nepotrivit. De aceea, însuşi faptul de a fi făcut ceva rău, fapt pe care noi îl criticăm pe bună dreptate, nu este criticat din alt motiv decât din acela că nu s-a păstrat în el măsura. La fel, numim forma rea, în comparaţie cu o formă mai plăcută şi mai frumoasă, fie pentru că prima este de o importanţă mai mică, iar a doua are o importanţă mai mare, nu în privinţa mărimii, ci a aspectului; fie pentru că nu s-a potrivit cu lucrul căruia i-a fost aplicată, încât apare drept străină şi nepotrivită. E ca şi cum un om în pielea goală ar umbla prin for; el nu ar scandaliza însă atât de tare dacă ar fi văzut într-o baie publică. Acelaşi raţionament [este valabil] şi pentru ordine. O numim rea când a fost mai puţin respectată. De unde şi faptul că, dacă un lucru este mai puţin ordonat decât trebuia, sau ordonat altfel decât trebuia, avem de-a face nu cu o ordine rea, ci mai curând cu o dezordine. Şi totuşi, acolo unde există o anumită măsură, formă sau ordine, există şi un anumit bine şi o anumită natură. Iar acolo unde nu există nici un fel de măsură, formă sau ordine, nu există nici un fel de bine şi nici un fel de natură.

II. Învăţătura Scripturii

24. *Prin dovezi din Sfânta Scriptură se arată că Dumnezeu este imuabil şi că Fiul lui Dumnezeu a fost născut, iar nu creat*

Cele spuse până acum, pe care le avem prin credinţa noastră şi pe care raţiunea le-a supus cercetării cu grijă, trebuie întărite prin dovezi din Sfânta Scriptură, pentru ca cei care nu pot ajunge la ele din cauza unei capacităţi de înţelegere reduse, să se încreadă cel puţin în autoritatea divină, iar din acest motiv să se învrednicească a le înţelege [56]. În schimb, cei care înţeleg, dar sunt mai puţin deprinşi cu învăţătura Bisericii, să nu creadă că le-am scos pe acestea la iveală mai mult din propriul meu fel de a înţelege, decât din Sfintele Scripturi. Prin urmare, faptul că Dumnezeu este imuabil apare astfel redat în cartea Psalmilor: *Le vei schimba şi nu vor mai fi; dar tu rămâi acelaşi* [I]. Sau în cartea Înţelepciunii se spune despre înţelepciune: *rămânând una cu sine însăşi, ea toate le înnoieşte* [II]. De unde şi apostolul Pavel spunea: *nevăzutului, singurului Dumnezeu, nemuritorului* [III]. La fel apostolul Iacov: *toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor, la care nu este schimbare sau umbră de mutare* [IV]. Şi tot aşa, despre ceea ce a născut din sine, cu alte cuvinte, despre ceea ce El însuşi este, astfel a spus pe scurt Fiul său: *Eu şi Tatăl una suntem* [V]. Căci Fiul nu a fost

I Ps. 102, 27-28

II Înţ. 7, 27

III 1 Tim. 1, 17

IV Iacob 1, 17

V Ioan 10, 30

creat, din moment ce toate prin El au fost create. La fel, scris este *La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate printr-însul s-au făcut şi fără El nimic nu s-a făcut* [I], adică fără El nu s-a făcut ceva. I Ioan 1, 1-3

25. *Acest verset din Evanghelie: „şi fără El nimic nu s-a făcut", este prost înţeles de unii*

Însă nu trebuie să dăm ascultare acelor sminteli ale oamenilor care cred că, în textul Evangheliei, în loc de *nimic* e nevoie să se înţeleagă *ceva* [57]. Dar ei cred că această trufie a minţii lor poate fi înţeleasă prin cuvântul *ceva*, pentru că însuşi cuvântul *nimic* a fost aşezat la sfârşitul versetului. De aceea, ei zic *s-a făcut*. Şi, drept urmare, fiindcă *s-a făcut*, ei zic că însuşi cuvântul *nimic* înseamnă, de fapt, *ceva* [58]. Căci ei şi-au pierdut mintile cu râvna lor pentru contraziceri [59] şi nici nu-şi dau seama că nu foloseşte la nimic să spunem *fără El s-a făcut nimic* sau *fără El nu s-a făcut nimic* [60]. Pentru că, şi dacă s-ar zice *fără El nu s-a făcut nimic*, ei nu ar putea totuşi să spună că însuşi cuvântul *nimic* înseamnă *ceva*, devreme ce *s-a făcut* [61]. Într-adevăr, dacă în ambele cazuri o expresie înseamnă *ceva*, atunci la ce bun să spunem, spre exemplu, *fără el s-a făcut casa* sau *fără el casa s-a făcut*, de vreme ce prin *ceva făcut fără el* se înţelege o casă anume? Astfel, fiindcă s-a spus că *fără El nu s-a făcut nimic*, atunci, fie că se va spune *fără El nu s-a făcut nimic*, fie că se va spune *fără El nimic s-a făcut* sau

chiar *fără El s-a făcut nimic,* acest lucru nu foloseşte la nimic, pentru că, în momentul în care vorbim normal, *nimic* în nici un caz nu înseamnă *ceva*. Căci cine ar vrea să stea de vorbă cu oameni care, chiar şi în cazul expresiei *nu foloseşte la nimic,* pe care am pronunţat-o mai înainte, ar putea să spună *foloseşte,* aşadar, *la ceva,* pentru că însuşi cuvântul *nimic* înseamnă *ceva*? Dar cei întregi la minte îşi dau seama de un lucru cât se poate de evident, şi anume că, atunci când am spus *nu foloseşte la nimic,* prin această expresie se înţelege ceea ce s-ar înţelege dacă aş spune *la nimic nu foloseşte*. Însă dacă aceştia ar spune cuiva *ce ai făcut?,* iar el ar răspunde că *nu* a *făcut nimic,* urmarea logică ar fi că l-ar putea critica, zicându-i: *deci, tot ai făcut ceva, deoarece ai făcut nimic; pentru că însuşi cuvântul nimic înseamnă ceva!* La fel l-ar putea critica chiar şi pe Domnul Iisus, care la sfârşitul unui verset [I] se foloseşte de acest cuvânt, când spune *şi într-ascuns nimic nu am vorbit* [62]. Prin urmare, aceştia să citească şi să-şi ţină gura!

[I] Ioan 18, 20

26. *Creaturile au fost create din nimic*

Aşadar, Dumnezeu a creat toate lucrurile, pe care însă nu le-a născut din sine, ci le-a creat prin Cuvântul Său, şi nu din lucrurile care existau deja, ci din ceea ce nu exista deloc, adică din nimic; astfel, şi Apostolul neamurilor a putut spune că Dumnezeu este Cel *care cheamă la fiinţă cele ce încă nu sunt* [II]. Iar în cartea Macabeilor [III] s-a scris şi mai lămurit: *te rog, copile, uită-te la cer şi la pământ şi la toate cele ce*

[II] Rom. 4, 17
[III] 2 Mac. 7, 28

sunt într-însele, şi cugetă că Dumnezeu le-a făcut din nimic, sau chiar în Psalmi: *El a poruncit şi s-au făcut* [I]. De aici reiese cu claritate că El nu le-a născut pe toate acestea din sine însuşi, ci le-a creat prin puterea cuvântului, şi aceasta nu din sine însuşi, ci din nimic. Căci nu exista altceva din care să poată crea, iar despre acest lucru Apostolul neamurilor a spus foarte clar: *Pentru că de la el şi prin el şi întru el sunt toate* [II].

[I] Ps. 148, 5
[II] Rom. 11, 36

27. *Sintagmele „de la El" şi „din El" nu semnifică acelaşi lucru*

Într-adevăr, sintagma *de la El* nu semnifică acelaşi lucru ca sintagma *din El* [63]. Căci ceea ce este *din el* poate fi denumit şi prin sintagma *de la El*. Dar nu tot ceea ce vine *de la El* se denumeşte în mod normal şi prin sintagma *din El*. Cerul şi pământul sunt *de la El,* deoarece el le-a creat, dar nu sunt *din El,* pentru că nu sunt din substanţa lui. Să luăm, de exemplu, un om: dacă i se naşte un fiu şi dacă face o casă, atunci spunem că fiul şi casa sunt de la el, dar mai spunem şi că fiul este din el, însă casa este din pământ şi lemn. Dar dacă el este un om care nu poate crea ceva din nimic, în schimb Dumnezeu, de la care, prin care şi în care sunt toate, nu avea nevoie ca atotputernicia lui să fie ajutată de vreo materie, pe care El însuşi să nu o fi creat.

28. *Păcatele nu provin de la Dumnezeu, ci din voința celor care păcătuiesc*

Când auzim că *toate sunt de la el și prin el și întru el*, trebuie să înțelegem prin această sintagmă toate naturile care sunt în mod natural. Dar păcatele, care nu mențin natura, ci o viciază, nu provin de la El [64]. Sfânta Scriptură dă mărturie în numeroase feluri despre faptul că păcatele provin din voința celor care păcătuiesc, și mai ales în versetele în care Apostolul neamurilor spune: *și socotești oare, omule care judeci pe cei ce fac unele ca acestea, dar le faci și tu, că tu vei scăpa de judecata lui Dumnezeu? Sau disprețuiești tu bogăția bunătății lui și a îngăduinții și a îndelungii lui răbdări și nu știi că bunătatea lui Dumnezeu te îndeamnă la pocăință? Și după împietrirea ta și după inima ta nepocăită îți agonisești mânie în ziua mâniei și a arătării dreptei judecăți a lui Dumnezeu, care va da fiecăruia după faptele lui* [I]. [I] Rom. 2, 3-6

29. *Dumnezeu nu este întinat de păcatele noastre*

Cu toate acestea, fiindcă în Dumnezeu se află tot ceea ce El a creat, cei care păcătuiesc nu-L întinează pe Cel despre a cărui înțelepciune se spune că: *își face loc pretutindeni prin curăția ei, astfel că nimic nu poate s-o mânjească* [II]. Prin urmare, așa cum credem că Dumnezeu este incoruptibil și imuabil, tot astfel trebuie să-L credem cu neputință de întinat. [II] Înț. 7, 24-25

30. *Bunurile, chiar și cele mai puțin importante și mai pământești, provin de la Dumnezeu*

Faptul că El însuși a creat chiar și cele mai puțin importante bunuri, adică cele pământești și pieritoare, reiese și din acel verset al Apostolului neamurilor, în care, vorbind despre membrele trupului nostru, spune: *și dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună, și dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună*; iar ceva mai încolo: *Dumnezeu a pus în trup aceste mădulare, pe fiecare din ele cum a voit și Dumnezeu a întocmit astfel trupul, dând mai multă cinste acolo unde lipsește, ca să nu fie neunire în trup, ci membrele să îngrijească deopotrivă unele de altele* [I]. Căci ceea ce Apostolul neamurilor laudă astfel în măsura, forma și ordinea membrelor trupului, întâlnești în trupul oricărui animal, mare sau mic; deoarece orice trup se socotește printre bunurile pământești și, prin aceasta, printre cele mai puțin importante. [I] 1Cor. 12, 26; 28, 24-25

31. *A pedepsi și a ierta păcatele ține în egală măsură de Dumnezeu*

Și fiindcă ține de judecata divină, iar nu de cea umană, să știe câtă și ce fel de pedeapsă se cuvine fiecăruia, stau scrise acestea: *o, adâncime a bogăției și a înțelepciunii și a științei lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătrunse judecățile lui și de neurmate căile lui!* [II] Astfel, pentru că prin bunătatea lui Dumnezeu le sunt iertate păcatele celor care se pocăiesc, acest lucru este arătat clar de însuși faptul că Hristos a fost trimis [II] Rom. 11, 33

pe pământ; El care a murit pentru noi, nu prin natura sa, prin care este Dumnezeu, ci prin natura noastră, pe care a luat-o asupră-şi dintr-o femeie. Iar despre această bunătate şi iubire a lui Dumnezeu faţă de noi, Apostolul neamurilor vorbeşte astfel: *Dumnezeu învederează dragostea lui către noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoşi. Cu atât mai vârtos, prin urmare, fiind acum îndreptaţi întru sângele lui, izbăvi-ne-vom prin el de mânie. Căci dacă, pe când eram vrăjmaşi, ne-am împăcat cu Dumnezeu, prin moartea Fiului său, cu atât mai mult, odată împăcaţi, ne vom mântui prin viaţa lui* [I]. Şi dacă păcătoşilor li se dă pedeapsa meritată, aceasta nu este nedreptate în ochii lui Dumnezeu, iar Apostolul neamurilor spune astfel: *Ce vom zice? Nu cumva că Dumnezeu e nedrept, când revarsă mânia lui?* [II] Dar, într-un verset, ne-a atras pe scurt atenţia că bunătatea şi asprimea vin de la El, spunând: *Vezi, deci, bunătatea şi asprimea lui Dumnezeu: asprimea lui către cei ce au căzut, şi bunătatea lui către tine, dacă vei stărui în această bunătate* [III].

[I] Rom. 5, 8-10

[II] Rom. 3, 5

[III] Rom. 11, 22

32. *De la Dumnezeu provine chiar şi puterea de a vătăma*

La fel, despre faptul că puterea celor care vatămă nu provine de altundeva decât de la Dumnezeu, s-a scris astfel [în cartea Pildelor], acolo unde vorbeşte însăşi Înţelepciunea: *Prin mine împăraţii împărăţesc şi principii dau drepte hotărâri* [IV]. Însuşi Apostolul

[IV] Prov. 8, 15

neamurilor spune: *căci nu este stăpânire fără numai de la Dumnezeu* [I]. Iar în cartea lui Iov stă scris că aceasta este drept: *ca să împiedice domnia celor fără de lege care prind în laţ norodul* [II]. Şi Domnul spune despre poporul lui Israel: *Rege îţi dădui întru urgia mea* [III]. Însă nu este nedrept ca răbdarea celor buni să fie încercată prin cei necinstiţi care au primit puterea de a vătăma, şi nici ca nedreptatea celor răi să fie pedepsită tot prin ei. Căci prin puterea dată diavolului, Iov însuşi a fost încercat, ca să se dovedească drept [65], Petru însuşi a fost ispitit, ca să nu mai fie atât de sigur pe sine [66], şi chiar Pavel a fost bătut peste obraz, ca să nu se trufească [IV], iar Iuda a fost osândit să se spânzure [V]. Prin urmare, fiindcă Dumnezeu însuşi, prin puterea pe care i-a dat-o diavolului, le-a făcut pe toate cu dreptate, El nu îl va pedepsi totuşi, la sfârşitul veacurilor, din cauza acestor fapte drepte, ci din cauza voinţei lui de a face rău, care i-a aparţinut diavolului însuşi. Atunci El va zice celor necredincioşi care s-au încăpăţânat să dea ascultare răutăţii diavolului: *duceţi-vă în focul cel veşnic care este gătit diavolului şi îngerilor lui* [VI].

[I] Rom. 13, 1

[II] Iov 34, 30

[III] Os. 13, 11

[IV] 2 Cor. 12, 7

[V] Mat. 27, 5

[VI] Mat 25, 41

33. *Îngerii răi nu au fost creaţi răi de Dumnezeu, ci [au devenit astfel] prin păcat*

Despre faptul că înşişi îngerii răi nu au fost creaţi astfel de Dumnezeu, ci au devenit răi păcătuind, vorbeşte şi Petru în scrisoarea sa: *Căci dacă Dumnezeu n-a cruţat pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în iad şi i-a dat peşterilor întunericului, ţinându-i spre judecată* [VII]. Prin aceasta, Petru a vrut să arate că lor li se

[VII] 2 Petru 2, 4

cuvine până şi pedeapsa Judecăţii de Apoi, iar despre ei Domnul spune: *duceţi-vă în focul cel veşnic care este gătit diavolului şi îngerilor lui* [I]. Oricât de vrednici de pedeapsă ar fi, îngerii răi au primit această regiune a infernului, adică o regiune întunecată şi inferioară [67], ca pe un fel de închisoare. Această regiune se numeşte şi cer, dar nu este vorba despre acel cer în care se găsesc astrele, ci de acest loc inferior din al cărui strat dens de ceaţă se formează norii, şi pe care îl străbat în zbor păsările [68] (de fapt, cerul este desemnat şi prin nori, iar [păsările] se numesc zburătoarele cerului). În legătură cu acestea, apostolul Pavel îi numeşte pe îngerii răi şi invidioşi faţă de noi *duhuri ale răutăţii răspândite în văzduhuri* [II]; împotriva lor, putem lupta ducând o viaţă sfântă. Dar ca să nu se înţeleagă greşit că ar fi vorba despre cerurile de sus, tot el spune lămurit într-un alt loc: *potrivit stăpânitorului puterilor văzduhului, care lucrează acum în fiii răzvrătirii* [III].

[I] Mat. 25, 41

[II] Efes. 6, 12

[III] Efes. 2, 2

34. *Păcatul nu este dorinţa faţă de o natură rea, ci lipsa unei [naturi] mai bune*

La fel, despre faptul că păcatul sau nedreptatea nu reprezintă dorinţa faţă de naturile rele, ci părăsirea unor naturi mai bune, găsim astfel scris în Scripturi: *Orice făptură a lui Dumnezeu este bună* [IV]. Prin aceasta, până şi ultimul arbore pe care l-a sădit Dumnezeu în grădina paradisului, este bun. Prin urmare, omul nu a dorit o natură rea atunci când s-a atins de pomul oprit, ci, părăsind starea mai bună, a săvârşit un fapt rău. Într-adevăr, Creatorul este mai bun decât oricare dintre

[IV] I Tim. 4, 4

creaturile pe care le-a făcut, iar porunca Lui nu ar fi trebuit să treacă neascultată, doar pentru ca Adam să se atingă de pomul oprit, oricât de bun ar fi fost acesta. Căci, părăsind ceea ce este mai bun, el căuta, de fapt, binele creat, la care ajungea împotriva poruncii Creatorului. Prin urmare, Dumnezeu nu a sădit în grădina paradisului un pom rău, ci El însuşi era mai bun decât pomul pe care îl interzisese [69].

35. *Pomul interzis lui Adam nu [a fost interzis] fiindcă era rău, ci ca să nu fie pus în locul lui Dumnezeu ceea ce-i apărea omului drept bine*

În plus, Dumnezeu a interzis acest [pom] ca să arate că natura sufletului raţional trebuia să-i fie supusă Lui, iar nu să cadă în puterea omului, şi că prin ascultare ea păstrează ordinea firească a mântuirii, iar prin neascultare o degradează. De aici şi faptul că a numit pomul, pe care l-a interzis să fie atins, *[pomul] cunoştinţei binelui şi răului* [I], pentru ca omul, atingându-se de acest pom împotriva opreliştii, să încerce pedeapsa pentru păcat şi să cunoască, în acest fel, diferenţa dintre binele ascultării şi răul neascultării.

[I] Gen. 2, 9

36. *Nici o creatură a lui Dumnezeu nu este rea, ci rău este a te folosi de ea în mod nepotrivit*

Însă cine ar fi atât de necugetat încât să considere că trebuie să dispreţuim creatura lui Dumnezeu, mai

ales că această creatură a fost sădită în grădina paradisului? Căci nu pot fi dispreţuiţi nici măcar spinii şi mărăcinii iviţi din pământ, prin voinţa Dumnezeului-Judecător, ca să-l obosească pe cel păcătos în munca sa. Căci şi aceste plante au o măsură, o formă şi o ordine a lor, iar oricine va şti să le privească în mod înţelept va descoperi că sunt demne de laudă. Dar ele sunt rele pentru natura omului, care, din cauza păcatului, trebuia să fie astfel pedepsită. Prin urmare, aşa cum am mai spus, păcatul nu este dorinţa faţă de o natură rea, ci părăsirea uneia mai bune. Deci, actul însuşi este rău, iar nu natura de care se foloseşte în mod nepotrivit cel păcătos [70]. Căci răul constă în a te folosi în mod nepotrivit de bine [71]. De aceea, şi Apostolul neamurilor îi mustră pe cei condamnaţi de judecata divină ca pe unii care *s-au închinat şi au slujit făpturii în loc să-i slujească Făcătorului* [1]. Însă el nu mustră creatura, fiindcă cel care ar face-o, L-ar nedreptăţi pe Creator, ci îi mustră pe cei care, părăsind natura mai bună, au folosit binele într-un mod nepotrivit.

[1] Rom. 1, 25

37. *Dumnezeu se foloseşte bine de relele păcătoşilor*

Prin urmare, dacă toate naturile şi-ar păstra măsura, forma şi ordinea lor, nu ar mai exista nici un rău. Dacă însă cineva ar vrea să se folosească nepotrivit de aceste bunuri, el nu ar înfrânge prin aceasta voinţa lui Dumnezeu, care ştie să-i orânduiască drept chiar şi pe cei nedrepţi. Aşadar, dacă ei, având o voinţă nedreaptă,

se folosesc în mod nepotrivit de bunuri, Dumnezeu, prin dreptatea puterii sale, ştie să se folosească bine de relele lor, rânduindu-le cu dreptate pedepse celor care se rânduiseră prin răutate în păcate [72].

38. *Focul cel veşnic îi chinuie pe cei răi, iar nu răul [în sine]*

Dar nici măcar focul cel veşnic, menit a-i chinui pe cei necredincioşi, nu este o natură rea, pentru că are o măsură, o formă şi o ordine proprie, nealterate de vreo nedreptate. Însă chinul reprezintă pentru cei osândiţi un rău datorat păcatelor lor. De fapt, nici lumina care îi face să sufere pe cei bolnavi de ochi [73] nu este o natură rea.

39. *Focul cel veşnic se numeşte [veşnic] nu fiindcă este ca Dumnezeu, ci fiindcă este fără de sfârşit.*

Însă focul cel veşnic nu este asemenea Dumnezeului cel veşnic, pentru că, deşi este fără de sfârşit, are totuşi un început. Dumnezeu, însă, nu are început. Apoi, deşi este mereu folosit drept ispăşire pentru păcate, natura sa este supusă schimbării. Însă adevărata veşnicie, adevărata nemurire, adică suprema imuabilitate, nu aparţin decât lui Dumnezeu, care nu poate fi deloc supus schimbării. Căci una înseamnă să nu fii supus schimbării, deşi ai posibilitatea schimbării, şi alta înseamnă să nu poţi fi supus deloc schimbării.

Aşa cum, spre exemplu, se poate spune *om bun*, dar nu în acelaşi sens ca *Dumnezeu [cel bun]*, despre care s-a spus: *Nimeni nu este bun, fără numai Unul Dumnezeu* [I]. Aşa cum se poate zice *suflet nemuritor*, dar nu în acelaşi sens ca *Dumnezeu [cel nemuritor]*, despre care s-a spus: *Cel ce singur are nemurire* [II]. Aşa cum se poate zice *om înţelept*, dar nu în acelaşi sens ca *Dumnezeu [cel înţelept]*, despre care s-a spus: *Unuia, preaînţeleptului Dumnezeu* [III]. În mod analog, se spune *focul cel veşnic*, dar nu în acelaşi sens ca *Dumnezeu [cel veşnic]*, a cărui unică nemurire este veşnicia cea adevărată.

[I] Marc. 10, 18

[II] 1 Tim. 6, 16

[III] Rom. 16, 27

40. *Pe Dumnezeu nu-l poate afecta nimeni altcineva decât dreapta lui orânduire.*

Şi fiindcă acestea sunt conforme cu credinţa Bisericii universale, cu doctrina sănătoasă, şi, pentru cei care înţeleg, cu adevărul cel mai evident, nu este posibil nici ca cineva să vatăme natura lui Dumnezeu, nici ca natura lui Dumnezeu să vatăme în mod nedrept pe cineva sau să suporte ca cineva să vatăme fără a fi pedepsit. *Căci, cel ce umblă cu strâmbătate* – spune Apostolul – *îşi va lua plata strâmbătăţii, întrucât nu este părtinire [în ochii lui Dumnezeu]* [IV].

[IV] Col. 3, 25

III. Critica maniheismului

41. *Câte bunuri presupun maniheii în natura răului şi câte rele în natura binelui*

Dar dacă maniheii ar vrea să gândească, fără dăunătorul lor zel de a-şi apăra greşeala, ci cu frică de Dumnezeu, atunci nu ar mai huli îngrozitor, punând la temelia existenţei două naturi, una bună, pe care o numesc Dumnezeu, şi alta rea, pe care nu a creat-o Dumnezeu [74]. Au ajuns într-atât de mult să greşească şi să delireze, ba chiar într-atât de mult şi-au pierdut mintile, încât nu-şi dau seama că presupun, în ceea ce ei numesc natura răului suprem, atâtea bunuri mari, precum *viaţa, puterea, mântuirea, memoria, intelectul, simţul măsurii, virtutea, bogăţia, simţul, lumina, suavitatea, dimensiunile, numerele, pacea, măsura, forma* şi *ordinea*, iar în ceea ce numesc natura binelui suprem presupun atâtea mari rele, precum *moartea, suferinţa, uitarea, nesocotinţa, tulburarea, lipsa de putere, sărăcia, prostia, orbirea, durerea, nedreptatea, dezonoarea, războiul, lipsa de măsură, urâţenia, coruperea* [75].

Dar ei spun despre prinţii întunericului că au trăit în propria lor natură, că s-au mântuit în împărăţia lor şi că aveau memorie şi inteligenţă. Ei susţin că prinţul întunericului cuvânta, dar el nu ar fi putut să spună asemenea cuvinte sau să-i facă să le audă pe cei cu

care vorbea, fără memorie şi inteligenţă. [Despre prinţii întunericului mai spun şi că] aveau un suflet cumpătat şi potrivit corpului lor, că au domnit în virtutea puterii lor, că au avut un belşug şi o bogăţie de elemente proprii, că se simţeau în vecinătatea luminii, că au avut ochi cu care să privească de departe spre lumină [76] (ochi care, de bună seamă, nu ar fi putut să vadă lumina fără să aibă o anumită lumină, de unde, pe bună dreptate, şi expresia de „lumină a ochilor"), că s-au bucurat din plin de savoarea plăcerii, că li s-a stabilit o măsură a membrelor şi locuri în care să sălăşluiască. Dacă nu ar exista în lumea lor o anumită frumuseţe, ei nu ar ţine la căsătoriile lor [77] şi nici corpurile lor nu ar păstra întreagă armonia părţilor care le alcătuiesc. Însă, de îndată ce această frumuseţe încetează a mai exista, nici unul dintre acele lucruri pe care şi le închipuie în delirul lor nu se mai poate produce. Dacă nu ar exista un sentiment al păcii, nici o creatură de acolo nu ar da ascultare prinţului său. Dacă nu ar exista o măsură, ei nu ar face altceva decât să mănânce, să bea, să fie cuprinşi de furie, sau orice altceva dezmăţat. Chiar şi aşa, celor care fac acestea nu li s-ar stabili forme proprii dacă nu ar exista în lumea lor o anumită măsură. Mai mult, [maniheii] spun despre acele creaturi din lumea răului că au acţionat astfel încât nu se poate nega faptul că în tot ceea ce făceau au avut măsuri pe potriva lor. Dacă nu ar exista acolo o anumită formă, nu s-ar păstra nici un fel de calitate naturală. Dacă nu ar exista o ordine, nu s-ar putea ca unii să stăpânească şi alţii să se supună, nici nu ar trăi în armonia elementelor lor, şi, în sfârşit, nici nu ar avea membrele aşezate în poziţiile lor fireşti,

ca să poată face tot ceea ce aceşti manihei fabulează fără rost.

Însă, dacă nu recunosc că natura creată de Dumnezeu [78] e muritoare, atunci ce altceva înviază Hristos potrivit gândirii lor false? Dacă nu recunosc că e bolnavă, atunci ce altceva vindecă El? Dacă nu recunosc că este înclinată spre uitare, atunci ce altceva aduce El aminte? Dacă nu recunosc că este ignorantă, ce altceva îi învaţă El? Dacă nu recunosc că este tulburată, atunci ce altceva restabileşte El? Dacă nu recunosc că este învinsă şi înlănţuită, ce altceva eliberează El? Dacă ea nu cunoaşte lipsa, cui îi vine El în ajutor? Dacă nu şi-a pierdut simţurile, cui îi mai dă El viaţă? Dacă nu este orbită, cui îi mai dă lumină? Dacă nu este în durere, pe cine mai alină? Dacă nu este nedreaptă, pe cine mai îndreaptă El prin porunci? Dacă nu este întinată, ce altceva curăţeşte El? Dacă nu se află în război, cui altcuiva aduce El pacea? Dacă nu este lipsită de măsură, cui altcuiva îi impune măsura legii? Dacă nu este urâtă, pe cine mai înfrumuseţează El? Dacă nu este degradată, ce altceva restaurează El? Dar ei spun că toate acestea au fost făcute de Hristos nu atât pentru ceea ce a creat Dumnezeu, dar s-a degradat din cauza păcatului săvârşit prin liberul arbitru, cât pentru natura însăşi, pentru substanţa însăşi a lui Dumnezeu, adică pentru ceea ce este Dumnezeu [79].

42. *Blasfemiile maniheilor cu privire la natura lui Dumnezeu*

Ce se poate compara cu aceste blasfemii? Fără îndoială, nimic altceva. Dar dacă s-ar lua în seamă erorile altor secte corupte, şi dacă această eroare [80] s-ar compara cu sine dintr-o perspectivă despre care încă nu am vorbit, se va dovedi clar că maniheii proferează asupra naturii create de Dumnezeu blasfemii cu mult mai rele şi mai nelegiuite. Căci maniheii vorbesc chiar şi despre unele fiinţe, pe care vor [să şi le închipuie ca] provenind din substanţa [81] lui Dumnezeu şi a întregii sale naturi. Aceste fiinţe, zic ei, nu au păcătuit din voia lor, ci au fost copleşite şi doborâte de neamul întunericului, pe care îl numesc natura răului şi spre zdrobirea căruia au coborât din ceruri nu din proprie voinţă, ci la porunca Tatălui [82]. De aceea, ele sunt ţintuite, pentru veşnicie, în sfera înfricoşătoare a întunericului [83]. Astfel, [dacă ar fi să ne luăm] după deşarta lor vorbărie nelegiuită, Dumnezeu s-a eliberat pe sine însuşi de răul cel mare într-o anumită parte a lui, iar apoi s-a osândit imediat pe sine însuşi într-o altă parte a lui, pe care nu a reuşit să o elibereze din mâinile duşmanului, pentru ca în final să iasă biruitor peste toate, ca şi cum ar fi triumfat chiar asupra duşmanului învins [84].

O, ce blasfemie şi îndrăzneală de neînchipuit este să crezi, să vorbeşti şi să predici despre Dumnezeu asemenea lucruri! Şi străduindu-se din răsputeri să le apere, ca să se arunce cu ochii închişi într-unele şi mai rele, ei spun că acest amestec cu natura rea face ca natura bună a lui Dumnezeu să sufere atâtea rele. Însă natura în sine

a lui Dumnezeu nu a putut şi nu poate să sufere nici unul din aceste rele. Ca şi cum nu ar trebui să lăudăm acea natură incoruptibilă fiindcă ea nu îşi poate dăuna, şi pentru că nimic nu îi poate dăuna! De aici rezultă că, dacă natura întunericului a afectat natura lui Dumnezeu, atunci şi natura lui Dumnezeu a afectat natura întunericului. Ne aflăm, aşadar, în faţa a două rele care s-au afectat reciproc, iar neamul întunericului s-a aflat într-o dispoziţie mai bună, deoarece, chiar dacă a afectat, a făcut-o fără să vrea. Şi, de fapt, nu a vrut să afecteze, ci să se bucure de binele lui Dumnezeu [85]. În schimb, Dumnezeu a vrut să nimicească neamul întunericului, după cum Mani, în delirul său, o spune foarte deschis în scrisoarea *Temeliei* [86], care stă să se prăbuşească! Căci uitând ceea ce spusese puţin mai înainte, şi anume că *astfel au fost întemeiate stăpânirile lui preastrălucitoare asupra tărâmului luminii* [87] *şi a fericirii, încât ele nu pot fi niciodată schimbate sau zguduite de nimeni*, ceva mai încolo a spus: *Cu adevărat, Tatăl Luminii celei preafericite, ştiind că împotriva veacurilor sale sfinte se pregăteşte o năpastă mare şi o forţă uriaşă, care va să iasă din împărăţia întunericului, nu i-a opus acesteia decât o anume putere divină, deosebită, strălucitoare şi puternică prin virtute, prin care să întreacă şi totodată să distrugă neamul întunericului, iar aceasta odată nimicită, să i se pregătească omenirii eterna odihnă a luminii.*

Şi iată [un Dumnezeu care] s-a temut de o năpastă mare şi de o forţă uriaşă care se pregătea veacurilor sale sfinte! Oare chiar atât de ferm îi erau întemeiate stăpânirile asupra tărâmului luminii şi al fericirii, încât

să nu poată fi niciodată schimbate sau zguduite? Şi iată, din frică, Dumnezeu a vrut să afecteze neamul învecinat, pe care şi-a dat silinţa să-l distrugă şi să-l nimicească, pentru a pregăti omenirii eterna odihnă a luminii.

Dar de ce nu a adăugat Mani şi *să-i pregătească răului lanţuri veşnice*? Sau oare acele fiinţe [88], pe care Prinţul Întunericului le-a pironit, pentru veşnicie, de sfera întunericului, şi despre care Mani a spus limpede că *au suferit pentru a se fi îndepărtat de natura primordială a luminii*, nu erau din tărâmul luminii [89]? Şi iată cum într-un loc, împotriva voinţei lui, iar în alt loc, neştiind ce zice, ca şi cum el însuşi ar fi fost închis în sfera întunericului pe care a plăsmuit-o [90], căutând, dar negăsind o cale pe unde să iasă, Mani a fost silit să spună că acele fiinţe au păcătuit din libera lor voinţă, el, care nu vrea să aşeze păcatul decât în necesitatea unei naturi opuse.

Zică însă Mani ce-o vrea nefericiţilor seduşi de el, care îl cinstesc cu mult mai mult decât pe Hristos [91], doar cu scopul de a le vinde pe un asemenea preţ atâtea poveşti lungi şi profanatoare! Zică ce-o vrea! Să închidă, dacă aşa îi place, în acea sferă neamul întunericului, ca într-o închisoare, iar afară să ţintuiască natura luminii, căreia, prin victoria asupra duşmanului, îi promitea eterna odihnă. Iată, s-a ajuns ca pedeapsa dată luminii să fie mai rea decât cea dată întunericului, iar pedeapsa dată naturii divine să fie mai rea decât cea dată neamului potrivnic. Desigur, deşi se află în interiorul întunericului, ţine de natura luminii faptul de a locui în el [92]. Dar fiinţele de lumină, care sunt ceea ce este Dumnezeu, nu vor putea,

spune Mani, să fie primite înapoi în acel regat paşnic, ci se vor înstrăina de viaţa şi de libertatea luminii celei sfinte şi vor fi ţintuite în mai sus pomenita sferă înfricoşătoare. Apoi – zice el – *acele fiinţe de lumină, părăsite în sfera întunericului se vor ataşa de lucrurile pe care le-au iubit, pe care le-ar fi obţinut pentru meritele lor* [93].

Bine, dar nici măcar voinţa lor nu este liberă? Vedeţi cum, la această întrebare, necugetatul nu mai ştie ce să spună şi, contrazicându-se, poartă împotriva lui însuşi o luptă mai grea decât cea pe care o poartă împotriva dumnezeului din neamul întunericului! Şi dacă fiinţele luminii sunt pedepsite fiindcă au iubit întunericul, atunci neamul întunericului, care a iubit lumina, este pedepsit pe nedrept. Căci şi neamul întunericului a iubit la început lumina, pe care, deşi într-un mod violent, a vrut totuşi să o aibă în stăpânire, iar nu să o nimicească. În schimb, natura luminii a vrut să nimicească întunericul prin luptă. Iar odată ce l-a învins, a început să-l iubească.

Acum, alegeţi ce vreţi: natura lui Dumnezeu iubeşte întunericul sau din necesitate, sau pentru că este atrasă spre aceasta din voinţă proprie. Dar, dacă este constrânsă, atunci de ce este pedepsită? Şi dacă este atrasă din proprie voinţă, atunci de ce se lasă prinsă natura lui Dumnezeu în atâta nedreptate? Dacă natura lui Dumnezeu a fost silită să iubească întunericul, înseamnă, aşadar, că a fost învinsă, şi nu că a învins. Şi dacă [a fost silită să iubească întunericul] din proprie voinţă, de ce mai stau la îndoială ei, cei vrednici de milă, să atribuie voinţa de a păcătui naturii pe care Dumnezeu a

creat-o din nimic? Oare numai ca să nu o atribuie luminii, pe care tot Dumnezeu a născut-o [94]?

43. *Multe rele sunt atribuite de manihei naturii lui Dumnezeu, înainte de amestecul său cu răul*

Dar, dacă vă arăt că înaintea amestecului cu răul [95], despre care sminteala lor fără de margini a crezut că s-a realizat în chip misterios, au existat rele mari în chiar ceea ce ei numesc natura luminii? Oare ce vi se pare că s-ar mai putea adăuga la aceste blasfemii?

Căci, spun ei, înainte de a se fi pornit lupta împotriva întunericului, a existat [în natura luminii] o crudă şi irezistibilă nevoie de luptă. Iată marele rău de dinaintea amestecării răului cu binele! Dar, să-mi spună ei mie, de unde este aceasta, dacă până atunci nu s-a produs nici un fel de amestec cu răul? Dacă nu exista o nevoie, atunci exista o voinţă, altminteri cum să ne explicăm un rău atât de mare, şi anume că Dumnezeu însuşi, care nu putea fi afectat de cineva care să i se opună, a dorit să-şi afecteze propria natură, trimiţându-şi natura să se amestece în mod crud, să se pângărească în mod ruşinos şi să se osândească pe nedrept. Iată cât rău putea exista într-o voinţă vătămătoare, dăunătoare şi de-a dreptul monstruoasă, chiar înainte de a se fi amestecat în ea vreun rău din neamul potrivnic!

Dar oare nu ştia nici măcar din întâmplare ce urma să se întâmple cu membrele sale: să ajungă ele, după cum spune Mani, să iubească întunericul şi să apară

ca potrivnice sfintei lumini [96], adică potrivnice nu doar Dumnezeului lor, ci chiar Tatălui lor, de la care proveneau?! Aşadar, cum să existe în Dumnezeu o astfel de ignoranţă rea înainte ca el să se fi amestecat cu vreun rău din neamul potrivnic? Iar dacă ştia ce urma să i se întâmple, atunci fie exista în el o cruzime nesfârşită din moment ce nu-i păsa deloc de o viitoare întinare şi osândire a naturii sale, fie exista în el o nesfârşită neputinţă, dacă îi păsa [dar nu putea face nimic]. De unde vine, aşadar, acest rău din binele vostru suprem, anterior unui amestec cu răul vostru suprem?

Dar dacă cea mai măruntă făptură din natura lui [97], menită a fi ţintuită în captivitatea veşnică a acelei sfere, nu ştia ce pericol o ameninţa, atunci în natura lui Dumnezeu era o ignoranţă nesfârşită, iar dacă ştia, atunci în natura Lui era o nesfârşită nefericire. De unde, aşadar, poate exista în Dumnezeu un asemenea rău, înainte ca el să se fi amestecat cu vreun rău din neamul potrivnic? Sau poate că acea parte din natura lui se bucura de o mare iubire, devreme ce prin pedepsirea întunericului pregătea restului fiinţelor din tărâmul luminii o odihnă veşnică? Şi [ca să se ştie] cât de nelegiuit este să faci asemenea afirmaţii, autorul lor să fie supus anatemei [98].

Însă, dacă cel puţin ea ar face acest lucru fără să devină potrivnica luminii [99], ar putea fi lăudată, dar nu ca natură creată de Dumnezeu, ci ca o persoană oarecare, gata pentru patria ei să sufere ceva rău; un asemenea rău nu ar putea exista decât în mod temporar, iar nu veşnic [100].

Totuşi, manihei numesc veşnică tocmai acea ţintuire în sfera întunericului. Şi nu ţintuirea unui lucru

oarecare, ci a naturii lui Dumnezeu! Dar de bună seamă că, dacă natura lui Dumnezeu se bucura că urma să iubească întunericul şi să fie vrăjmaşă a sfintei lumini, atunci bucuria ei era una foarte nedreaptă, blestemată şi nelegiuită într-un fel ce nu poate fi redat prin cuvinte. Dar de unde poate exista în Dumnezeu un rău atât de monstruos şi de nelegiuit, înainte de a se fi amestecat în el vreun rău din neamul potrivnic? Cine este capabil să poarte în sine o sminteală atât de perversă şi de nelegiuită de credinţă încât să atribuie răului suprem atâtea bunuri, iar binelui suprem, care este Dumnezeu, atâtea rele?

44. *Fapte urâte, imposibil de crezut, puse de Mani pe seama lui Dumnezeu*

Mai mult chiar, ei spun despre însăşi acea parte din natura lui Dumnezeu că se găseşte amestecată pretutindeni, în ceruri, pe pământ, sub pământ, în toate corpurile, fie ele umede sau uscate, în orice carne, în toate seminţele arborilor, ierburilor, oamenilor, animalelor [101]. Însă ei nu spun despre această natură că este prezentă, nu prin puterea divinităţii, în toate lucrurile care trebuie administrate şi stăpânite, fără nici o necesitate, în mod imaculat, paşnic şi incoruptibil, aşa cum spunem noi despre Dumnezeu; ci consideră că această natură este înlănţuită, oprimată şi întinată, şi spun despre ea că trebuie să fie dezlegată, eliberată şi purificată, nu doar prin mişcările soarelui şi ale lunii [102], precum şi prin virtuţile luminii, ci chiar prin intermediul alesilor lor [103]. Este îngrozitor chiar şi numai faptul de a

profera o asemenea eroare nelegiuită, care, deşi nu îi împinge spre atâtea blasfemii de necrezut, totuşi le recomandă.

Ei spun că virtuţile luminii se preschimbă în bărbaţi frumoşi care se arată femeilor din neamul întunericului şi că tot aceleaşi virtuţi ale luminii se preschimbă în femei frumoase care se arată bărbaţilor din neamul întunericului [104]. Astfel, prin frumuseţea lor, virtuţile luminii aprind în prinţii întunericului o dezgustătoare poftă a cărnii. În acest mod, sămânţa păstrătoare de lumină [105], adică natura lui Dumnezeu, despre care ei spun că se află înlănţuită în corpurile prinţilor întunericului, odată desprinsă din membrele lor slăbite de poftă, scapă, iar dacă este primită sau purificată, se eliberează.

Aceşti nefericiţi citesc, spun, ascultă şi cred asemenea lucruri; iar în cartea a şaptea a *Tezaurului* [106] (căci aşa numesc maniheii una din scrierile lor, în care sunt prezente blasfemiile acestea), iată ce găsim [107]: *Atunci, Tatăl Măreţiei, care are vehiculele de lumină ca adăposturi, locuinţe sau palate, datorită îndurării proprii naturii sale aduce ajutorul prin care sămânţa păstrătoare de lumină se desface şi se eliberează de legăturile sale nelegiuite, din strâmtorări şi întristare. Şi astfel, printr-un gest nevăzut, el metamorfozează* [108] *virtuţile, care se găsesc în acest vehicul strălucitor, şi le determină să se supună puterilor potrivnice, care au fost rânduite în toate mişcările cereşti. Dar fiindcă aceste puteri sunt de ambele sexe, masculin şi feminin, el porunceşte ca o parte dintre ele, sub înfăţişarea unor tineri goi, să se supună femeilor din neamul potrivnic, iar cealaltă parte, sub forma unor fecioare*

strălucitoare, să se supună bărbaţilor din neamul potrivnic [109]; căci El ştie că toate acele puteri ostile, datorită unei înnăscute, ucigaşe şi preaspurcate dorinţe sexuale, sunt seduse cu uşurinţă, cedând în faţa formelor preafrumoase care li se înfăţişează şi, astfel, eliberându-se.

Dar să ştiţi că însuşi Tatăl nostru al Măreţiei este totuna cu virtuţile sale, pe care însă, din necesitate, le transpune sub forma unor tineri şi a unor fecioare. Căci se foloseşte de aceştia ca de propriile arme şi prin ele îşi împlineşte voinţa. Vehiculele de lumină sunt pline de aceste virtuţi divine, al căror rol împotriva neamurilor infernale este asemănător celui al unirii prin căsătorie şi care înfăptuiesc cu repeziciune şi uşurinţă tot ceea ce gândesc. Astfel, când a fost necesar ca aceste sfinte virtuţi să li se arate demonilor masculini, pe loc se şi dezvăluie sub chipul unor fecioare foarte frumoase. Din nou, de îndată ce se vor fi arătat demonilor feminini, lăsând deoparte înfăţişarea de fecioare, vor scoate la iveală înfăţişarea unor tineri goi. Atunci, la vederea frumuseţii acestora, focul pasiunii şi dorinţa sexuală cresc în demonii feminini şi, astfel, lanţul gândurilor rele se rupe. Cu această ocazie, sufletul viu, care era ţinut captiv în membrele demonilor masculini, fiind slăbit din strânsoare, scapă şi se amestecă cu aerul foarte pur. Iar sufletele, purificate în întregime, se urcă în vehiculele de lumină, care le-au fost pregătite pentru a le purta la întoarcere în patria lor. Însă acel suflet care poartă petele neamului potrivnic, se fărâmă şi cade într-un tărâm de dogoare şi căldură, se amestecă cu arborii, cu plantele şi cu celelalte seminţe, adică cu aproape toate lucrurile, şi

se pătrunde de tot felul de călduri. Astfel, în acest vehicul mare şi strălucitor, chipurile de tineri şi de fecioare se arată puterilor potrivnice, care trăiesc în ceruri şi au o natură de foc. Iar la vederea frumuseţii lor, o parte din viaţa care se afla în membrele acestor puteri, fiind slăbită din strânsoare, este purtată de curenţii calzi spre pământ. La fel, acea virtute supremă, ce îşi are lăcaşul în vehiculul apelor dătătoare de viaţă, se arată, prin îngerii săi, sub forma unor tineri şi fecioare sfinte, puterilor a căror natură este rece şi umedă şi care au fost aşezate în ceruri. Ea se arată demonilor feminini sub înfăţişarea tinerilor, iar demonilor masculini sub înfăţişarea fecioarelor. Însă, prin această schimbare şi separare a preafrumoaselor persoane divine, prinţii de gen masculin şi feminin din neamul umed şi rece sunt eliberaţi, iar ceea ce este în ei sămânţă se pierde. Dar ceea ce rămâne, fiind slăbit din strânsoare, este purtat de curenţi reci spre pământ şi se amestecă cu toate neamurile de aici.

Cine ar putea suporta aşa ceva? Cine ar crede nu că aceasta ar fi cu putinţă, ci doar că s-ar fi putut spune aşa ceva? Iată-i pe cei care se tem să-l supună anatemei pe Mani, care învaţă asemenea lucruri, dar nu se tem deloc să creadă într-un Dumnezeu care ar fi putut să facă ori să sufere aşa ceva!

45. *Câteva fapte infame şi nelegiuite, care sunt puse pe bună dreptate pe seama maniheilor*

Maniheii mai spun că atunci când mănâncă şi beau, aleşii lor purifică în ei acea parte şi natură din

Dumnezeu, care a fost amestecată; căci ei cred că această parte se găseşte înlănţuită în toate alimentele. Când acestea sunt luate de aleşi sau de sfinţi, spre a le mânca şi bea, pentru a-şi reface puterile, partea din Dumnezeu amestecată este, prin sfinţenia lor, dezlegată, pecetluită şi eliberată [110]. Dar, nefericiţii, nu se gândesc cât de firesc este să crezi despre ei acele lucruri pe care în zadar le neagă, atât timp cât nu vor renunţa la cărţile lor şi nu vor fi încetat să mai fie manihei.

Însă dacă, precum spun ei, acea parte din Dumnezeu este înlănţuită în toate seminţele şi este purificată de aleşi prin actul mâncării, cine nu ar crede, pe bună dreptate, că fac ei înşişi ceea ce citesc în *Tezaurul* lor că se întâmplă între virtuţile cerului şi prinţii întunericului? Căci ei spun acolo că, pe de o parte, corpurile lor provin din neamul întunericului, dar nu ezită, pe de altă parte, să creadă şi să afirme că acea substanţă păstrătoare de lumină, adică partea din Dumnezeu, este înlănţuită în aceste corpuri. Însă, dacă acea parte din Dumnezeu trebuie să fie dezlegată şi purificată, prin actul mâncării – după cum îi constrânge să afirme funesta lor eroare – atunci cine nu ar vedea şi nu s-ar îngrozi de câte şi de ce fel de fapte infame şi nelegiuite s-ar ivi de aici?

46. *Nelegiuita doctrină din scrisoarea „Temeliei"*

Mai mult, ei spun că Adam, primul om, a fost creat de unii prinţi ai întunericului pentru a reţine lumina şi a nu o lăsa să le scape [111]. Astfel, în scrisoarea numită de ei a *Temeliei*, la întrebarea în ce fel a vorbit şi s-a purtat prinţul întunericului, pe care ei îl consideră a fi

tatăl primului om, cu ceilalţi prinţi ai întunericului, însoţitorii săi, Mani a lăsat în scris acestea:

Aşadar, cu aceste minciuni sfruntate s-a adresat celor care erau în preajma lui: „Cum vi se pare această lumină imensă care se înalţă [112]? Luaţi seama la felul în care ea mişcă cerul şi strânge în sine multe puteri! De aceea, este drept să-mi încredinţaţi acea parte de lumină pe care o aveţi în puterile voastre. Astfel, aş alcătui o imagine asemănătoare cu această fiinţă măreaţă care s-a arătat biruitoare, o imagine care ne-ar face să domnim, eliberaţi, în fine, din legăturile întunericului". Auzind ei acestea şi cumpănindu-le între ei mai multă vreme, au considerat ca foarte îndreptăţit faptul de a pune la dispoziţie ceea ce li se cerea. Căci nu aveau încredere că vor putea să ţină în ei mereu acea lumină. De aceea, au socotit că e mai bine să o ofere prinţului lor, fără să-şi piardă speranţa că vor domni astfel vreodată.

Aşadar, trebuie să luăm seama în ce fel şi-au oferit ei lumina pe care o aveau. Căci acest lucru este risipit prin toate scrierile divine şi tainele cereşti. Pentru cei înţelepţi, într-adevăr, nu este deloc greu să ştie în ce fel a fost dată lumina, deoarece aceasta se poate cunoaşte pe faţă şi în mod evident de cel care cu adevărat şi în mod sincer a vrut să o vadă. Aşadar, pentru că mulţimea celor care se adunaseră atunci la un loc era amestecată, adică formată din bărbaţi şi femei, aceasta i-a determinat să se împerecheze unii cu alţii. Prin împerecherea lor, unii şi-au lăsat sămânţa, iar celelalte au rămas însărcinate. Şi astfel au apărut progenituri asemănătoare celor care le-au dat naştere, obţinând multe puteri de la părinţii lor. Adunându-le pentru

sine, prinţul întunericului s-a bucurat de aceste progenituri ca de un dar foarte însemnat. Şi după cum vedem că se întâmplă şi acum, şi anume că natura răului care plăsmuieşte corpuri, le dă chip şi formă luându-şi puterile de la rău, tot aşa mai sus amintitul prinţ, de îndată ce primea o progenitură a însoţitorilor săi, înzestrată de la părinţi cu simţuri, inteligenţă şi lumină creată prin actul reproducerii, o mânca. Iar după ce şi-a strâns mai multe puteri din acest fel de hrană, în care nu se găsea nici urmă de tărie, ci mai degrabă viclenie şi judecată pervertită din partea neamului crud al părinţilor, şi-a ales pentru sine o soţie [113]*, ce se trăgea din stirpea din care el însuşi făcea parte. Şi după ce s-a împreunat cu ea, a semănat, ca şi ceilalţi prinţi ai întunericului, o mulţime de rele pe care le înghiţise, adăugând totuşi ceva din cugetul şi puterea sa, astfel încât inteligenţa sa îi forma şi îi plăsmuia pe toţi cei pe care i-a semănat. Iar [fiinţa]* [114] *asemănătoare cu el i-a primit aşa cum pământul bine cultivat este obişnuit să primească sămânţa. Căci în ea se plăsmuiau şi se urzeau imaginile tuturor virtuţilor cereşti şi pământeşti, pentru ca ceea ce prindea formă să obţină asemănarea cu o lume aparent completă.*

47. *[Prin acestea], el crede că poate duce la împlinire îngrozitoarele sale fapte infame*

O, arătare nelegiuită! O, pierzanie blestemată şi cădere a sufletelor amăgite! N-am să mai vorbesc despre o natură divină astfel înlănţuită!. Măcar de-ar fi ca aceşti nefericiţi, amăgiţi şi înveninaţi de o eroare

aducătoare de moarte, să ia seama la aceasta. Ei spun că prin împreunarea părţii masculine cu cea feminină este înlănţuită o parte din Dumnezeu, pe care mărturisesc că o dezleagă şi o purifică prin actul mâncării. Atunci, caracterul necesar al unei asemenea erori ucigaşe îi constrânge ca nu numai mâncând pâine, legume şi fructe (se pare că doar pe acestea le acceptă [115]) să dezlege şi să purifice acea parte din Dumnezeu, ci şi din ceea ce femeia a conceput în urma relaţiilor sexuale [116]. Se spune că mai mulţi manihei au mărturisit, într-un proces public, că au făcut aşa [117], nu numai în Paflagonia, ci chiar şi în Gallia, după cum am auzit eu însumi de la un creştin al Bisericii universale din Roma [118]. Şi fiind întrebaţi prin autoritatea cărei scrieri săvârşesc acestea, ei au citat din cartea *Tezaurului* despre care am vorbit mai înainte. Dar când li se reproşează aceste practici, au obiceiul de a răspunde că nu ştiu care potrivnic al lor, s-a desprins dintre ei, adică dintre aleşii lor, a produs o schismă [119] şi a întemeiat o astfel de dezgustătoare erezie [120]. De aici rezultă în mod evident că, deşi unii spun că nu fac asemenea lucruri, oricine le săvârşeşte o face având ca model cărţile lor [121]. Prin urmare, să respingă aceste cărţi, dacă se îngrozesc la gândul săvârşirii unei crime, pe care sunt constrânşi să o comită dacă le urmează. Iar dacă nu o comit, atunci să se străduiască să ducă o viaţă mai curată, în ciuda sfaturilor din cărţile lor.

Dar să vedem ce fac ei când li se spune: sau purificaţi lumina din toate seminţele din care veţi putea, ca să nu fiţi nevoiţi să refuzaţi ceea ce voi înşivă mărturisiţi că nu faceţi, sau supuneţi-l anatemei pe Mani, care a

spus că în toate seminţele se află o parte din Dumnezeu, care este înlănţuită prin relaţiile sexuale, şi că fiecare părticică de lumină, adică acea parte din Dumnezeu, ce va ajunge în hrana aleşilor, este purificată prin actul mâncării. Văzând ce vă sfătuieşte acesta să faceţi, mai staţi încă pe gânduri dacă să-l supuneţi anatemei?

Aşadar, să vedem ce fac ei când li se spun acestea? Cât mai ezită când fie trebuie să supună anatemei o doctrină atât de ucigaşă, fie trebuie să săvârşească în continuare un act atât de nelegiuit, faţă de care toate acele rele despre care aminteam ceva mai înainte că sunt de netolerat, sunt totuşi, după cum vom vedea, tolerabile, deşi nu pot să se susţină prin ele însele. [Şi când spun rele de netolerat, mă gândesc] la faptul că dintr-o necesitate [internă], natura lui Dumnezeu a fost constrânsă să poarte un război, sau la faptul că printr-o ignoranţă eternă era ferită de griji iar printr-o durere şi o teamă eternă era împovărată de griji, atunci când urma să vină asupră ei provenită din amestecul cu partea rea sau înlănţuirea într-o pedeapsă nesfârşită; la faptul că, în cele din urmă, după purtarea acelui război, partea din Dumnezeu va fi făcută prizonieră, va fi constrânsă, va fi întinată; la faptul că după această falsă victorie, ea va fi astfel ţintuită pentru veşnicie în acea îngrozitoare sferă şi va fi despărţită de originea fericirii sale.

IV. Rugăciune

48. *Augustin se roagă pentru trezirea maniheilor [din această eroare]*

Mare este răbdarea ta, Doamne. Cel ce eşti milostiv şi îndurător, îndelungrăbdător, multmilostiv şi adevărat[I]. Tu care faci să răsară soarele tău peste cei buni şi peste cei răi şi care dai ploaie peste drepţi şi peste nedrepţi [II]. Tu care nu voieşti moartea păcătosului, ci să se întoarcă şi să fie viu [III], Tu care atingându-te de trupul celor ce cad, le dăruieşti şi putinţa de a se căi, ca lăsându-se de răutatea lor, să creadă în tine, Doamne [IV]; Tu care prin răbdarea ta aduci la pocăinţă, deşi, după împietrirea şi nepocăinţa inimii lor, mulţi îşi agonisesc mânie în ziua mâniei şi a arătării dreptei tale judecăţi, când vei da fiecăruia după faptele sale [V]. Tu care în ziua când omul se va fi îndreptat de la ticăloşia lui la îndurarea şi adevărul tău, vei uita toate nedreptăţile sale [VI], oferă-ne şi dă-ne ca prin slujirea noastră, prin care ai voit să te lupţi cu această eroare blestemată şi cu totul îngrozitoare, după cum mulţi au fost deja eliberaţi de ea, tot aşa şi alţii să fie eliberaţi şi să fie vrednici să primească, fie prin taina sfântului tău botez, fie prin jertfa duhului umilit şi a inimii înfrânte şi smerite[VII], în durerea căinţei, iertarea păcatelor şi a blasfemiilor prin care din neştiinţă te-au mâhnit. Căci atât de mari sunt în Sfânta Biserică îndurarea-ţi preaînaltă,

I Ps. 103 (102), 8

II Mat. 5, 45

III Iez. 33, 11

IV Înţ. 12, 2

V Rom. 2, 4-6

VI Iez. 18, 21

VII Ps. 51, (50), 19

puterea ta şi adevărul botezului tău, cheile împărăţiei cerurilor, încât nici măcar nu trebuie să ne pierdem speranţa, atât timp cât trăiesc pe acest pământ datorită răbdării tale, pentru cei care, deşi ştiu cât este de rău să simtă sau să spună despre tine asemenea lucruri, se menţin totuşi cu tărie în acea funestă mărturisire de credinţă, din pricina obişnuinţei ori pentru a dobândi vreun folos vremelnic sau pământesc. Însă, chiar dacă sunt doar mustraţi prin îndreptările tale, aleargă la negrăita ta bunătate şi aleg în locul tuturor farmecelor vieţii trupeşti, viaţa cerească şi veşnică.

NOTE ŞI COMENTARII

[1] În original, *non nisi ab illo, sed non de illo*. Prepoziţia *ab* arată originea, proveniența, iar prepoziţia *de* ajunge, în perioada Antichităţii târzii, să semnifice partea luată dintr-un întreg. Aceasta înseamnă că tot ceea ce există îşi are principiul în Dumnezeu, *ab illo*, dar nu face parte din natura Lui, *de illo*, care continuă să fie ceea ce este, *hoc quod ipse est*. Pentru o definiţie a binelui suprem anterioară acestui tratat, vezi *De duabus animabus* VIII, 10 (o perspectivă mai amplă în R. Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, 1962, pp. 207-220). Dezvoltarea sensului formulei *ab illo*, în *Contra Iulianum opus imperfectum, VI, 5*.

[2] Augustin reia aici o problemă discutată anterior într-o controversă cu Felix maniheul. Întrebat de acesta din urmă dacă sufletul, afectat de păcatul originar, aparţine naturii lui Dumnezeu, Augustin îi răspunde că sufletul aparţine lui Dumnezeu, dar nu este o parte a lui, adică o parte din el; în continuarea controversei lor, episcopul din Hippo Regius îşi justifică punctul de vedere susţinând că sufletul provine de la Dumnezeu, şi nu din Dumnezeu, *ex Deo, non de Deo*, întrucât a fost creat de acesta, *sed ex Deo vel a Deo facta est [anima]*. Pentru detalii, a se vedea *De actis cum Felice Manichaeo, liber secundus*, cap. XXI, PL 42, col. 550. În textul prezentei lucrări, se spune că toate bunurile nu au altă origine în afară de Dumnezeu, *non nisi ab illo*, dar se arată şi că tot ceea ce provine de la Dumnezeu nu are natura acestuia, *ab illo quae facta sunt, non sunt quod ipse*. Se formulează astfel clar ideea că, pe de o parte, Dumnezeu în esenţa sa imuabilă este identic mereu cu sine însuşi, iar, pe de altă parte, tot ceea ce a fost

creat de El nu este esenţa sa: altminteri, faptul ar echivala cu o diminuare a esenţei sale sau cu o anulare a ideii de divinitate imuabilă şi mereu egală cu sine însăşi.

[3] Cf. *De Musica* VI, 17, 57.

[4] Afirmând că lucrurile, atât cele mari, cât şi cele mici, atât cele importante, cât şi cele mai puţin importante, provin de la Dumnezeu, Augustin se desprinde de influenţa doctrinei maniheiste, care considera că existenţa de tip superior se datorează lui Dumnezeu, iar existenţa de tip inferior este cauzată de diavol sau, în limbajul maniheist, de Prinţul Întunericului, *princeps tenebrarum*.

[5] Este vorba despre etimologia cuvântului *spiritus*, care în limba latină provine de la verbul *spirare*, a sufla. Pentru cei din Antichitate, vântul era considerat ca o suflare, *ventus – spiritus*, şi, drept urmare, era încadrat în categoria elementelor fizice, corporale (*corpus*), deoarece modul său de manifestare, deşi nevăzut, putea fi perceput prin efecte, *quia nobis invisibilis est, et tamen vis ejus non parva sentitur*. De aceea, corpul nu este suflet decât accidental, ca atunci când numim vântul suflare. Astfel de etimologii sunt frecvent întâlnite la Augustin şi ele dau mărturie despre calitatea de orator şi literat pe care episcopul de Hippo Regius o dobândise în viaţa profană, ca profesor de retorică la Carthagina, Roma şi Milan.

[6] Referinţă la manihei, cu a căror doctrină Augustin era familiarizat, întrucât făcuse parte din secta lor peste nouă ani. Doctrina maniheilor a fost deseori confundată în mod greşit cu un dualism metafizic. Polaritatea *bine/rău, lumină/întuneric, Divinitate a luminii/Prinţul Tenebrelor* nu are rolul de a pune în discuţie supremaţia Divinităţii, cât de a servi drept contrast necesar pentru explicarea construcţiei lumii. În urma unei complicate mitologii, care avea o funcţie mai curând figurativă, maniheii ajung să creadă că existenţa se sprijină pe două naturi, una bună şi alta rea, una de lumină şi alta de întuneric. Augustin, după ce renunţase

a mai face parte din secta maniheilor, neagă vehement că natura ar putea intra într-o structură de tip dualist. Natura este, de fapt, de la Dumnezeu – dar nu *din el* ! – indiferent de gradul ei; explicaţiile pentru apariţia răului sunt cu atât mai originale, cu cât Augustin crede cu tărie că tot ce există este opera divinităţii. A se vedea pentru aceasta paragrafele 35 şi 36. Despre ideea de natură la Augustin, vezi Ch. Boyer, „The Notion of Nature in St. Augustine", în *Studia Patristica*, II, ed. K. Aland und F.L. Cross, Berlin, 1957, pp. 175-186.

[7] Vezi Augustin, *Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*, XXXIV, 37-38.

[8] Augustin, *Contra Fortunatum*, 14-15 (BA 17, Desclée de Brouwer, 1961, trad., introd. et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, pp. 148-149: *Hinc vere constat ex ratione rerum, quod duae sunt substantiae in hoc mundo, quae speciebus et nominibus constant; quarum est una corporis, alia vero aeterna, Patris omnipotentis quam esse credimus*).

[9] În traducerea termenului *catholicus* am optat pentru varianta *creştin al Bisericii universale*, conştienţi fiind că prin aceasta riscăm să primim o serie de critici. Astăzi, după două mii de ani de creştinism în care termenii de *katholikos* şi *orthodoxos* au primit varii şi adânci conotaţii, asistăm, din nefericire, la un fenomen de neînţelegere şi reducţionism doctrinar în traducerea lor. Pentru primele secole creştine, deci şi pentru epoca în care a trăit Augustin (sec.IV-V), termenul nu avea înţelesul pe care i-l dăm acum. Termenul de *catolic* începe să fie folosit într-un sens creştin odată cu secolul II d. Hr. Începând din secolul IV, această manieră de a desemna Biserica devine definitivă. De acum înainte, se punea problema păstrării unei Biserici care, în raport cu schismele sau ereziile, să fie *catholikos kai orthodoxos*, adică universală şi adevărată în păstrarea dogmei, *doxa*. Cf. *Dictionnaire Encyclopédique du*

Christianisme Ancien (D.E.C.A.), articolul „Catholique", t. I, p. 441. În ceea ce privește perioada în care a trăit Augustin, credem că problema se complică, deoarece Africa romană era împărțită între donatiștii majoritari – care, paradoxal, se numeau pe sine *vere catholici* ! – și creștinii care afirmau despre ei că sunt adevărații păstrători ai universalității Bisericii, *catholici*. De aici, dificultatea de a traduce cuvântul *catholicus* prin catolic. Ne-am menținut însă pe linia unei traduceri etimologice, fără a afecta – credem – prea mult realitatea semantică, acoperită de termen în secolele IV-V.

[10] În continuare, Augustin folosește trei categorii pentru a descrie natura, și anume măsura (*modus*), forma (*species*), și ordinea (*ordo*). *Ordo* este lucrarea rațiunii, *modus* desemnează măsura ontologică, iar *forma* corespunde „numărului" din Înț. 11, 20. Cf. B. Roland-Gosselin, *Oeuvres de saint Augustin*, t. I, Paris, Desclée, 1949, pp. 525-527. Pentru definiția ordinii, vezi *De ordine* I, IX, 27; *De Civ. Dei* XIX, XIII, 1. Despre viziunea augustiniană asupra ordinii, Josef Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustins*, Paderborn, 1962.

[11] În original, *spatiis locorum*, adică prin dimensiunile sale, care cuprind tot spațiul. *Spatium* în limba latină desemnează dimensiunea în sens abstract, întinderea care delimitează, iar *locum*, cu pluralul *loca*, desemnează aici ceea ce noi, modernii, înțelegem prin conținut al dimensiunii. Am optat pentru varianta *dimensiune* în speranța că acest cuvânt va sugera cele două sensuri, atât cel abstract de delimitare, cât și cel concret de conținut spațial propriu-zis.

[12] Vezi Augustin, *Contra epistulam...*, XXXV, 39 (BA 17, pp. 486-487: *sed quod omnium rerum malum sit, in quibus mali aliquid animadverti potest, corruptio est*) și XL, 46 (pp. 500-501 sq.)

[13] În original, *corruptus*. Astăzi am spune *degradat*, deoarece cuvântul *corruptus* acoperă o altă sferă semantică, cu toate că în limbajul filosofic se folosește și cuvântul *corupt*.

[14] Augustin sugerează că nu putem vorbi despre o natură coruptă în mod absolut, altminteri nu am mai avea de-a face cu o natură care, așa cum s-a văzut în concluzia paragrafului anterior, este bună, *omnis ergo natura bona est*. Așadar, în cazul naturii corupte vorbim de un fundament bun, care aparține naturii înseși, provenind de la Dumnezeu, iar în ceea ce privește gradul de coruptibilitate, care ține de accident, putem vorbi de o natură rea. Concepția lui Augustin cu privire la natura răului se desprinde astfel de întreaga Antichitate care se obișnuise să vadă în rău o natură în sine. Pentru comparație, a se vedea Aristotel, *Metafizica* 1029 a, 1034 a, 1035 b, 1070 b, *De anima* II, 412 a, *Fizica* I, 192 a, II 194 b; Plotin, *Enn.* I, 8, 5, trad. L. Peculea, ed. bilingvă, IRI, 2003, pp. 216-217. De asemenea, art. „hyle" din F. E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, trad. de D. Stoianovici, Humanitas, 1993, pp. 131-135. Augustin concepe răul mai degrabă ca un fel de virtualitate, care, pe măsură ce pune stăpânire pe materie, se situează într-o zonă intermediară. Pentru detalii, a se vedea Henri-Irénée Marrou, *Patristică și umanism*, pp. 507-510, și R. Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1929.

[15] Observăm cum filosoful Augustin este dublat și uneori dominat de literatul Augustin. În cazul de față, el știe să îmbine în mod elegant cele trei bunuri cu caracter universal, aflate în lucrurile create de Dumnezeu, după cum spunea în preambulul paragrafului 3, și anume măsura, forma și ordinea, astfel că natura este ordonată prin măsură și formă naturală, *modo et specie naturali ordinata*. Am ținut să precizăm acestea, deoarece lui Augustin i se reproșează adesea o anumită inconsecvență terminologică. Ea este explicabilă tocmai prin faptul că literatul din el căuta moduri de a exprima același lucru prin sinonime și

sintagme echivalente. Aşa se face că, dincolo de orice terminologie precisă, Augustin impresionează mai mult prin fluenţa gândirii căutând prin varietatea expresiilor adevărul de dincolo de lucruri, care rămâne *ineffabilis* şi, deci, intuibil doar prin iubire, *charitas*.

[16] Literal, aur corupt, *corruptum aurum*. Augustin face aici referire la o practică bine cunoscută de-a lungul timpurilor, cu privire la puritatea metalului folosit în monezi. În perioada Antichităţii târzii, datorită frecventelor crize financiare ale Imperiului Roman, împăraţii s-au văzut nevoiţi în numeroase rânduri să altereze această puritate a metalului din monedă. Încununarea paradoxală a acestor practici a reprezentat-o ordinul unor guvernatori ai monetăriilor imperiale ale Alexandriei, care au poruncit ca oamenii să accepte monedele bătute aici, deşi se ştia că puritatea lor în metal preţios lăsa mult de dorit.

[17] Literal, argint necorupt, *incorruptum argentum*.

[18] Despre descoperirea teoriei plotiniene asupra frumuseţii inteligibile, v. *Conf.* IV, 15, 24 (pentru comparaţie, Plotin, *Enn.* I, 6, trad. V. Rus, IRI, 2003, pp. 182-201). Pentru detaliile inclusiv textuale ale receptării augustiniene a lui Plotin, a se vedea P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, pp. 63-145.

[19] Augustin, *Contra epistulam...*, XXXVIII, 44 (BA 17, pp. 496 sq.).

[20] *Ibid.*, XXXVII, 43: *quaeso, patere, natura animae rationalis, aliquando minus te esse quam Deus est, et tanto minus, ut post ipsum te melius aliquid non sit.*

[21] Este vorba despre lipsa oricărei semnificaţii morale la nivelul lucrurilor, acolo unde nu intervine ordinea superioară a raţiunii.

[22] Augustin se referă la un discurs bine alcătuit, căruia frumuseţea îi este inerentă, deşi nu luăm seama la faptul că elementele sale cele mai mici dispar aproape imediat ce au luat naştere prin vorbire. Tot astfel, frumuseţea lumii este

dată de un ansamblu uriaş şi coerent, pus la punct până în cele mai mici detalii de raţiunea supremă, deşi noi suntem înclinaţi a nu vedea că această frumuseţe globală se sprijină pe farmecul efemer al clipei, propriu lucrurilor mărunte. În acest sens înţelege Augustin că din disoluţia şi coruptibilitatea lucrurilor inferioare poate lua naştere un fel de frumuseţe vremelnică. Vezi şi E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943, p. 188: „l'univers dure à la manière d'un poème dont le déroulement même fait la beauté". Despre frumuseţea ordinii universale, *De civitate Dei*, XII, 4-5, PL 41, col. 351-353. Argumentul este prezent şi în *De ordine*, I, 1, 2, PL 32, col. 979; *De musica*, VI, 2, 30, PL 32, col. 1179-1180; *De civ.*, XI, 22, PL 41, 335-336. Despre posteritatea modernă a acestui argument, vezi Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, F. Alcan, 1913, pp. 211-235.

[23] Cf. Plotin, *Enn.*, III, 2 şi 3; IV, 3, 16.

[24] Vezi şi Platon, *Gorgias*, 474 c-476 a.

[25] Adică măsura, forma şi ordinea. Dacă ele vor dispărea de la nivelul naturii, atunci nu vom mai avea de-a face cu nici un fel de natură. Şi cum nici o natură nu este lipsită de bine, rezultă că prin extincţia măsurii, a formei şi a ordinii din natura lucrurilor, va dispărea şi binele din ele. Astfel se explică şi necesitatea pedepsei, care trebuie să corecteze în lucruri o tendinţă de a depăşi limitele impuse de Divinitate. În plan moral, Augustin pare a sugera aici că tot ceea ce Divinitatea a făcut este bun, iar noi trebuie să ştim să ne încadrăm în limitele fixate.

[26] Cf. nota 1. Augustin desfăşoară acelaşi tip de raţionament: o natură supusă coruperii nu este nici natură în sens deplin, căci este afectată într-un anumit grad, dar nu este nici corupere absolută, pentru că altminteri nu ar mai fi natură. Dar fiindcă este şi natură, ea trimite la faptul că provine de la Dumnezeu, fără ca, prin aceasta, să afecteze esenţa divină.

[27] În original, *natura alicuius sub Deo*. Sintagma *sub Deo Domino* este caracteristică latinei creştine. Literal, ea înseamnă *sub puterea Domnului*, adică sub autoritatea lui eternă. Am preferat să o traducem sintetic prin expresia *în Domnul*, prin ea înţelegând atât *sub autoritatea*, cât şi *în esenţa* Divinităţii, în sensul că în afara ei nu se poate săvârşi nimic. Pentru un înţeles analog, a se vedea capitolul 7, *obedientiam conservaverint sub Domino Deo suo*.

[28] [*illi*] *qui aliam naturam inducunt* face referire la manihei. După cum s-a văzut şi din notele anterioare, maniheii considerau lumea ca un amestec de două principii. Pe baza acestora, ei credeau că pot fi explicate materia şi relele în ordinea existenţei umane. De aceea, maniheii practicau asceza riguroasă, urmărind purificarea elementului luminos din lucruri, în care acesta era prizonierul materiei, iar aleşii lor, *electi*, se supuneau unor reguli de viaţă foarte dure.

[29] *Hae omnia* trimite la toate argumentele şi demonstraţiile anterioare ale lui Augustin, prin care a încercat să arate că Dumnezeu este singurul bine suprem, că în afara lui nu poate exista o altă natură şi că până şi coruperea din lucruri îl are drept cauză tot pe el, întrucât a creat naturile din nimic. Toate acestea îi apar ca evidente şi sigure, *perspicua et certa*, celui care doreşte să înţeleagă care este adevărata natură a binelui şi originea sa.

[30] Cf. capitolul 2, spre sfârşit.

[31] A căror enumerare, desigur nu exhaustivă, a fost făcută în capitolul anterior.

[32] În original, *contrariis nominibus*, adică printr-un nume opus celui care se dă binelui de importanţă mai mare.

[33] Aceasta se explică prin faptul că omul este superior ontologic regnului animal, şi, drept urmare, frumuseţea lui este superioară celei a animalului, a cărui frumuseţe se va chema prin antonimie *urâţenie*, *deformitas*, etimologic - *abatere de la formă*. Augustin este moştenitorul unei concepţii antice potrivit căreia cu cât fiinţa este mai prinsă în vârtejul materiei, cu atât este mai lipsită de frumuseţe, iar frumuseţea adevărată se dezvăluie tot mai strălucitoare pe măsură ce urcăm pe scara fiinţei.

[34] *Bonum pulchritudinis* face parte din categoria bunurilor relative care, după cum s-a văzut în capitolul 13, provin de la Dumnezeu, fără a fi însă una cu binele suprem. Diformitatea sau urâţenia fiinţelor se explică prin caracterul relativ al acestui bine, care participă la binele suprem.

[35] Din nou, raţionamentul vizează concepţia maniheilor asupra naturii în care vedeau răul prin excelenţă. Însă Augustin se străduieşte să prezinte contrariul. Pentru că natura nu poate fi ceea ce este decât dacă îşi are temelia, ca întreg, în binele suprem, iar în particular, într-un anume bine, atunci ea este bună, participând la esenţa Binelui. Dar nu trebuie să înţelegem din acest fragment că binele se epuizează, *consumitur*. Este vorba doar de aspectul relativ, de proiecţia lui în lumea materiei; această proiecţie particulară încetează să mai existe o dată ce şi-a îndeplinit menirea pentru care a fost gândită, şi atinge o a treia stare, în care se anulează contrariile. În mod analog ia sfârşit şi veşmântul acestei proiecţii, care este ceea ce noi numim natură.

[36] Vezi Gilson, *Introduction...*, pp. 275, n. 1: despre întuneric şi tăcere, cf. *De civ.*, XII, 8. Fraza poate fi interpretată în acest fel: dacă în existenţa umană, binele relativ şi natura se îmbină, ele se anulează reciproc după moarte, pentru a-şi găsi fundamentul în absolut; la fel cum două calităţi sau stări contrare se anulează reciproc într-o a treia care le depăşeşte şi le conţine creator. Ideea este că nu putem vorbi adecvat despre binele suprem, deoarece termenii noştri fac parte dintr-o structură duală a gândirii şi nu reuşesc să trimită la sensul deplin de dincolo de cuvinte.

[37] Cf. definiţia privaţiunii la Aristotel, *Metafizica* Δ, 6, 1011 b; 22, 1022 b; Γ, 2, 1004 a; *Fizica* I, 191 a-191 b.

[38] În original, *certa loca et tempora*. Întunericul, potrivit gândirii lui Augustin, a apărut ca urmare a unei decizii a lui Dumnezeu de a nu lumina părţi din dimensiunea pe care deja o predestinase vieţii. Astfel, că peste tot în această existenţă, caracterul dualist al lucrurilor se manifestă şi în împărţirea universului. În el există zone de lumină şi zone de întuneric, însă nu în mod independent, ci ca urmare a planului lui Dumnezeu de a umple cu viaţă prima zonă şi de a crea a doua zonă ca un fel de contrast. Pe acest fundal se petrece existenţa noastră, în acord cu intenţia divină.

[39] *Contra Fortunatum*, 15 şi 21.

[40] Aristotel, *Metafizica* A, III, 983 b; Plotin, *Enn.*, I, 8, 4, trad. L. Peculea, pp. 212-215; II, 4, trad. Al. Baumgarten, pp. 301-325. De asemenea, Augustin, *Contra Faustum* XX, 14.

[41] În original, *formatrix corporum*. În măsura în care Augustin nu exagerează – şi trebuie mărturisit că o face adesea prin hiperbolizare, atunci când vorbeşte despre manihei şi doctrina acestora – s-ar părea că Mani făcea o confuzie între *hyle* ca principiu activ, generator al universului, şi *hyle* ca principiu pasiv, substrat al universului.

[42] În original, *silva*, care înseamnă *pădure, tufăriş, materie lemnoasă*. Într-adevăr, în limba greacă, *hyle* desemna mai întâi materia lemnoasă, lemnul propriu-zis din care urmau să se obţină produsele finite. În limbaj filosofic, *hyle* ajunge să desemneze materia lipsită de formă sau materia informă, *informis materies*.

[43] Cf. Aristotel, *De anima* II, 412 a. În original, *capacitas formarum*.

[44] În original, avem cuplurile *forma/formosus, species/speciosus*. Am atras atenţia şi mai sus că literatului Augustin îi erau întotdeauna dragi aceste jocuri etimologice. *Species* preia în latină ambivalenţa termenului platonician

idea, cf. E. des Places, *Lexique*, în Platon, *Oeuvres complètes*, t. XIV, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 260. Pentru echivalenţa termenilor *species, idea, forma* la Augustin, *De div. quaest.* LXXXIII, q. 46, 1-2. Vezi de asemenea J.-M. Fontanier, *La beauté selon saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, 1998: despre proximitatea semantică a termenilor *species, forma* (pp. 29-36; sursă posibilă: Cicero, *Topicele* VII; vezi de asemenea Augustin, *De Gen. ad litt.*, X, 32; *De lib. arb.*, II, XVI, 44) şi echivalenţa dintre *speciosus* şi *pulcher*. Frumuseţea este indiciul gradului ontologic.

[45] Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae*, XXII, 41; *Serm.* CCCXLVIII, 3.

[46] Revenind la concepţia lui Augustin cu privire la natura răului, trebuie spus că răul nu are o natură specifică, în ciuda faptului că manihеii credeau că, aşa cum se poate vorbi despre un bine suprem, se poate vorbi şi despre un rău suprem. De aceea, atunci când natura din noi este afectată, acesta este semnul că răul, din virtual cum era până atunci, a devenit prezent, chiar dacă această prezenţă nu justifică faptul de a i se atribui o natură proprie.

[47] Natura care refuză să fie ceea ce era, *recusat esse quod erat*, este prin acest fapt o natură relativă. S-a văzut în paragraful anterior că schimbarea face ca lucrurile să nu mai fie ceea ce erau, fiind Dumnezeu singur este imuabil. Astfel, şi în cazul naturii care e pe cale să fie afectată de durere, avem ceva în genul unui refuz de a fi ceea ce era. Căci o natură imuabilă în sens absolut nu s-ar arăta afectată de durere. Drept urmare, numai în naturile relative se poate manifesta durerea, deoarece acestea tind mereu să nu fie ceea ce sunt.

[48] Aceasta nu înseamnă că voinţa şi simţurile ar fi cauzele durerii. Ele sunt doar intermediare între propria noastră interioritate şi ceea ce ne este exterior. În eventualitatea că sufletului sau corpului nostru nu li se împlinesc

toate exigenţele, ne aflăm în faţa unei limitări, o putere mai mare decât a noastră opunându-se dorinţelor sufletului şi apetenţelor corpului.

[49] Ideea frazei este că răul, reprezentat aici fizic prin putreziciune, *putredo* sau *corruptio* în sensul biblic, nu are o natură proprie, ci, pentru a se manifesta, depinde de natura lucrurilor, care este bună. Prin urmare, nu putem vorbi de un rău absolut, căci ar trebui să mergem pe firul cauzalităţii până la o natură proprie a răului; la fel cum putreziciunea, dacă ar avea o natură în care să se manifeste şi dacă ar măcina-o din temelie, *alte consumat*, ar ajunge să nu mai fie ca putreziciune, odată consumată natura în care se manifestă; căci, diminuându-se natura, se diminuează şi binele din ea, iar diminuându-se binele din natură, nu mai există nici posibilitatea putreziciunii.

[50] În original, *nimium progressum*, ceea ce în limba greacă s-ar fi putut exprima prin termenul de *hybris*, care se referă la creşterea nemăsurată a unui lucru sau a unei acţiuni. Antichitatea clasică a purtat mereu această spaimă faţă de lucruri sau acţiuni care ar depăşi măsura. De aceea, tot ceea ce depăşea limita naturală se numea nemăsurat, *immodicus*. Astfel, spiritul anticului a fost mereu înclinat spre armonie şi păstrarea proporţiilor, lucru pe care lumea modernă l-a pierdut parţial dedicându-se ideii de progres, adică de creştere şi evoluţie în istorie. Orice tendinţă de a-ţi depăşi propria limită era văzută de cei din vechime ca o impietate şi era pasibilă de pedeapsă din partea unei divinităţi veşnic geloase pe dimensiunea prometeică a omului. De aceea, tragediile greceşti aduceau în scenă caractere precum Prometeu, care erau aspru pedepsite, tocmai pentru a-i inculca spectatorului ideea că divinitatea veghează asupra oricărei nemăsuri şi că omul trebuie să se supună destinului ce i-a fost dat.

[51] Sensul acestor două afirmaţii este următorul: pentru Augustin, Dumnezeu nu poate fi gândit în termenii vreunei

categorii. El nu este nici măsură, nici limită, dar este totodată ceva în genul acestora, de vreme ce lucrurile, având o măsură şi o limită în funcţie de care sunt percepute, nu le pot avea decât în virtutea unui principiu întemeietor; iar acest principiu nu este altul decât Dumnezeu. Prin urmare, Dumnezeu este măsură, dar una dincolo de orice gândire, depăşind conceptele prin care este indicat.

[52] În original, *moderatus, modestus, modificatus*, adjective care conţin substantivul *modus*, măsură. Termenii respectivi descriu o serie de caracteristici ale naturii lucrurilor, prezentate într-o anume gradaţie. *Moderatus* este un lucru în care predomină măsura ca putere de echilibru. *Modestus* se spune despre calitatea unui lucru care comportă un grad mai mic al măsurii. *Modificatus* este un lucru care a suferit transformări în modul său de a fi.

[53] În textul latin, Augustin şi-a construit fraza sa pe ambiguitatea termenilor *modus/finis*, care se bucură de o sinonimie parţială, având sensul de *hotar, limită*.

[54] În original, *nullo modo*, care în mod obişnuit înseamnă *defel, deloc*, dar aici, date fiind implicaţiile secundare pe care le poate avea cuvântul măsură, am optat pentru varianta *prin nici o măsură*.

[55] Sfârşitul acestui paragraf aduce în discuţie un caz de ambiguitate în folosirea obişnuită a cuvântului *măsură, modus*. Cel mai adesea, vorbirea curentă suprapune acestui sens înţelesul de *limită, hotar, sfârşit*. Augustin vrea să spună că atunci când descriem calitatea unui lucru în care este înscrisă ideea de măsură (după cum transpare, din punct de vedere etimologic, în *moderat, modic, modificat*), de fapt mintea noastră tinde să înţeleagă şi sensul de limită, *finis*, de limitare, *finitus*. Astfel, avem tendinţa de a vedea în orice măsură o limită. De aceea, Dumnezeu nu este o măsură, fiindcă în El nu poate exista limitarea. Şi totuşi, fiindcă observăm că măsura există, şi ea este un bine, atunci înseamnă că şi Dumnezeu este un fel de măsură, dar

dincolo de orice înţeles limitat pe care l-am putea conferi termenului.

[56] Problema raţiunii, *ratio*, şi a credinţei, *fides*, este una de foarte mare importanţă la Augustin. El a oscilat mult timp în privinţa preeminenţei unuia dintre aceşti termeni. Într-o primă fază, imediat după convertirea sa, a încercat să aşeze raţiunea pe acelaşi plan cu credinţa. Treptat, el s-a lăsat convins de ideea că raţiunea trebuie să vină în sprijinul credinţei şi să confirme prin date certe ceea ce era cunoscut deja prin credinţă. Această etapă a convingerilor sale a influenţat întregul Ev Mediu occidental, care va ajunge uneori să vadă în raţiune nimic altceva decât o slujitoare a credinţei: *ratio, ancilla fidei*. Lucrurile însă trebuie oarecum nuanţate, iar aici, din nefericire, Augustin este victima unor interpretări vicioase. Augustin a afirmat întotdeauna importanţa raţiunii şi a credinţei în încercarea omului de a cunoaşte finalitatea existenţei. Însă raţiunea şi credinţa sunt pentru el mai mult complementare, decât subordonate. Spunem complementare, gândindu-ne la faptul că ele nu se aplică la fel fiecărui om. Există persoane mai puţin înzestrate, *minore intellectu*, pentru filosofie, dar dispuse să creadă mai mult, aşa cum există persoane înzestrate pentru filosofie, dar mai puţin înclinate spre credinţă. Omul cu adevărat raţional trebuie să înţeleagă că mai întâi se cuvine să accepte actul credinţei, pentru ca apoi intelectul să intervină şi să justifice ceea ce credinţa i-a revelat. Într-una din predicile sale, Augustin spunea: *Ergo intellige, ut credas: crede, ut intelligas. [...] Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei.* (*Sermo* XVIII, 7, 9, PL 38, col. 258: aşadar, înţelege ca să crezi; crede ca să înţelegi! Înţelege, ca să te încrezi în cuvântul meu; crede, ca să înţelegi cuvântul lui Dumnezeu.) Vezi şi John Rist, „Faith and reason", în *Cambridge Companion to Augustine*, pp. 26-39.

[57] Curentul gnostic a supus acest verset unor variate interpretări. Astfel, secta naasenilor dădea materiei numele de *nimic* şi, conform mărturiilor lui Hippolit, înţelegea începutul Evangheliei după Ioan astfel: *„toate s-au făcut prin El, iar nimicul s-a făcut fără El"*. Abilitatea aceasta hermeneutică le permitea naasenilor să fie dualişti şi monişti în acelaşi timp. Pentru detalii, a se vedea Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la maniheeni*, p. 259.

[58] Este vorba despre o confuzie de ordin gramatical, speculată, precum s-a arătat şi mai sus, de unii interpreţi ai Evangheliei după Ioan, pentru a introduce în ea înţelesuri pe care nu le avea. Astfel, urmând varianta latină a textului, *sine ipso factum est nihil*, sintagma suportă două interpretări, cea normală, *fără El nu s-a făcut nimic*, şi cea deviată, *fără El s-a făcut nimic*. Dacă în cea de-a doua variantă, prin *nimic* înţelegem din punct de vedere gramatical un substantiv, atunci se poate interpreta textul în sensul că s-a făcut *ceva*, deoarece zicând *nimic* postulăm *ipso facto* o anumită substanţă acestui *nimic*: s-a făcut *nimic*, deci s-a făcut *ceva*. Raţionamente de acest gen sunt numite de Augustin *deliramenta, sminteli, delireri verbale*.

[59] Augustin este cu atât mai vehement în reproşurile sale, cu cât el însuşi, în perioada când fusese profesor de retorică, s-a ocupat cu astfel de sofisme. Era o adevărată modă la sfârşitul Antichităţii ca intelectualii să se ocupe cu acest tip de hermeneutică a înţelesurilor ultime ale unor cuvinte. Existau chiar sofişti sau profesori de oratorie care-şi duceau existenţa din asemenea îndeletniciri şi care îşi învăţau discipolii că, în orice confruntare, pot atât de bine să manevreze limbajul încât să-l dispună, nu după înţelesul său propriu, ci în funcţie de interesul momentan al celui care vorbeşte.

[60] Să privim puţin cu atenţie cele două variante ale textului latin: *Sine illo factum est nihil; an, sine illo nihil factum*

est. Confuzia apare în prima variantă, cea folosită și în Vulgata. Cel care a tradus după modelul grecesc a urmat fidel topica originalului. Astfel, în greacă se spune *chorís autoú egéneto oudé*, iar traducătorul a redat în aceeași ordine: *sine illo factum est nihil*. Printr-o fericită coincidență, traducerea sa are și o ușoară notă de eleganță, care face însă posibilă o interpretare eronată, dacă mintea celui care citea textul latin era prea impregnată de cultura oratorică a timpului. Nemulțumit cu o simplă traducere, acesta considera, în virtutea unor practici interpretative exercitate asupra textelor autorilor clasici, că textul trebuie să conțină ceva ascuns. Prin urmare, ar fi prea banal să se înțeleagă în mod obișnuit *fără El nu s-a făcut nimic*, ci ar fi mai bine să înțelegem *fără El s-a făcut nimic*, adică tot s-a făcut ceva, din moment ce spunem *s-a făcut nimic*. Zădărniciile acestea discursive au stârnit în mod normal indignarea lui Augustin, care va spune că nu contează dacă spunem *nu s-a făcut nimic* sau *s-a făcut nimic*, câtă vreme nu știm să primim înțelesul profund. Dumnezeu nu se lasă prins în plasa cuvintelor. Nici nimicul, nici altceva nu pot exista fără El. Aristotel însuși spunea că astfel de confuzii sunt posibile câtă vreme vorbitorul nu-și dă seama că, de fapt, cuvintele nu conțin lucrul în sine, ci doar transmit o stare a sufletului, *pathemata tes psyches*. Pentru detalii, a se vedea Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, trad. de Daniela Gheorghe, Ed. Teora, 1998, p.88.

[61] Ideea este că oricum am spune, încercând să dezlegăm enigma acestei expresii, ea nu evită ambiguitățile, dar nu pentru că Dumnezeu este astfel, ci pentru că mintea umană se lasă prinsă în labirintul limbajului. Deci, dacă s-ar spune *fără El s-a făcut nimic*, am înțelege, căzând în capcana cuvintelor, că *s-a făcut ceva*, adică materia – după cum considera secta naasenilor. Dar, argumentează Augustin, chiar dacă am spune *fără El nu s-a făcut nimic*, am putea interpreta tot în sensul unei substanțe, adică nu

s-a făcut nimic, deci s-a făcut altceva decât nimicul, adică tot ceva.

[62] *kai en kryptó elálesa oudén*. A se vedea aici același tip de traducere după topica din limba greacă: *elálesa oudén/locutus sum nihil*.

[63] Sintagmele *ex ipso (de la care)* și *de ipso (din care)* trebuie privite într-un raport de subordonare. De obicei, în limba latină prepoziția *ex* semnifică originea, proveniența, iar prepoziția *de* ne trimite cu gândul la substanța din care se ia ceva. Așadar, sintagma *ex ipso* este inclusă în sintagma *de ipso*, fiindu-i subordonată. Augustin simte nevoia acestor precizări, cu atât mai mult cu cât latina folosită în timpul său trecea printr-un proces de înnoire creatoare. Latina creștină a fost acuzată de decadență, când, de fapt, ea este un fenomen de înnoire, pe care orice limbă vorbită îl cunoaște de-a lungul timpului.

[64] Cf. Augustin, *De duabus animabus* X, 12 sq.

[65] Aici se face referire la episodul din cartea lui Iov în care Dumnezeu îl ispitește pe Iov cel bogat dându-i diavolului puterea de a-l încerca cu felurite necazuri. Cf. Iov I-II.

[66] Este vorba despre episodul în care Iisus le prezice discipolilor săi, și mai ales lui Petru, că toți îl vor trăda în clipa marii încercări la care urma să fie supus. Cf. Mat. 26, 31-35 și 69-75.

[67] Augustin are în vedere aici etimologia cuvântului *infern, inferum*, care desemnează locul în care au fost închiși îngerii răi și trimite la adjectivul *inferus, de jos*, precum și la comparativul acestuia, *inferior*. De aici, spunem că *infernul* este un loc inferior, în primul rând în sens fizic, el fiind situat undeva mai jos decât pământul, dar și spiritual, căci este un spațiu al degradării condiției sufletului.

[68] În acest pasaj poate fi întâlnit enciclopedistul Augustin. Este vorba despre modul în care își imaginau anticii universul. Pentru a-i înțelege, nu trebuie să pornim

de la premisele copernicane caracteristice lumii moderne, ci să ne închipuim un univers stratificat: anticii credeau că pe pământ trăiesc într-o realitatea intermediară, mărginită în partea superioară de cer, lăcaşul zeilor sau al elementelor subtile, cum ar fi focul sau eterul (în această parte superioară se află stelele, despre care unii intelectuali credeau că au un suflet propriu, motiv pentru care oamenii simpli le asimilau unor zeităţi). Exista însă şi un cer opus celui de sus, numit cerul de jos, *inferus*, locuit de spirite inferioare şi destinat a cuprinde sufletele muritorilor care în viaţa pământească nu au ştiut să urmeze părţii bune din ei. Anticii mai credeau şi că undeva, la marginile pământului, cerul de sus şi cerul de jos se întâlneau, explicând astfel apariţia norilor, aburi formaţi din întâlnirea caldului cu recele. Curiozităţi de acest gen erau foarte gustate în Antichitate. În fapt, ele făceau parte din cultura generală a acelei vremi. Pentru detalii, a se vedea Marrou, *Sfântul Augustin şi sfârşitul Antichităţii*, p. 98 sqq.

[69] Augustin, *Contra Secundinum*, XVI. Referitor la episodul pomului interzis, ceea ce vrea să sugereze Augustin este faptul că Dumnezeu i-a dat omului posibilitatea alegerii. Răul a apărut printr-o alegere care nu se face în favoarea unei naturi rele, ci pentru un lucru care are aparenţa unui bine superior. Prin urmare, păcatul nu înseamnă a opta pentru o natură rea: ar fi absurd, din moment ce toţi oamenii caută binele; ci înseamnă o părăsire a naturii bune pentru una inferioară. La fel, Adam nu a optat pentru ceva rău; el a crezut că alege ceva mai bun decât avea în momentul opţiunii sale, dar alegerea lui s-a dovedit a nu putea depăşi natura binelui suprem. Dumnezeu era cu mult mai mult decât pomul interzis.

[70] Augustin susţine că, dacă păcatul apare ca urmare a lipsei unei naturi mai bune, aceasta nu înseamnă, *ipso facto*, că s-ar crea o natură proprie în care să se manifeste această lipsă. Dimpotrivă, natura supusă privaţiunii, din

dorinţa omului de a dobândi ceva mai bun decât are, continuă să fie bună, în măsura în care este natură. Doar raportarea noastră la ea determină manifestarea răului în lucruri. Astfel a apărut răul, *ideo factum est malum*, dar nu şi o natură rea prin care omul să poată greşi, *non illa natura qua male utitur peccans*.

[71] Augustin, *Contra Fortunatum*, VII, 21.

[72] Construcţia frazei în originalul latin este ceva mai complicată, dar înţelesul ei poate fi surprins prin două raţionamente complementare. Primul: omul, care voieşte să se folosească în mod nepotrivit de bunurile ce provin de la Dumnezeu, nu afectează în vreun fel esenţa divină. Iar al doilea: dacă omul se foloseşte în mod nepotrivit de bunurile care provin de la Dumnezeu, atunci Dumnezeu ştie să răstoarne această situaţie, în sensul că se foloseşte în mod potrivit de relele pe care omul le săvârşeşte. În ce fel? Făcându-i pe cei în cauză să suporte o pedeapsă pe măsura greşelii lor. Este ceea ce Augustin numeşte *dreptate divină*, *divina iustitia*. Dacă Dumnezeu nu ar interveni astfel, lumea ar risca să intre în dezechilibru, deoarece natura, care în sine este bună, ar fi prea puternic afectată.

[73] În original, *lippos*. *Lippi* desemnează persoanele care sufereau de scurgeri la nivelul ochilor, astfel încât nu puteau suporta nici măcar lumina zilei. Deci, s-ar putea spune că, din punctul lor de vedere, lumina este ceva dăunător, ceva rău. Extrapolând, s-ar putea afirma că natura în sine este bună, dar când este folosită de Dumnezeu pentru îndreptarea păcătoşilor, mintea umană are tendinţa de a o numi rea.

[74] Augustin, *De moribus* X, 16-17.

[75] Pentru analogii, a se vedea paragraful 13. Aici, însă, trebuie menţionate unele aspecte ale doctrinei maniheiste. Augustin, exagerând puţin, pretinde că maniheii aşază, în ceea ce ei numesc *natura răului suprem*, câteva bunuri, precum *viaţa*, *intelectul*, *lumina* etc. Dar se ştie că maniheii

considerau *lumina* ca un bine emanând de la divinitate, bine care în lupta cu puterile întunericului a fost făcut captiv, iar ulterior închis în forme. De aceea, aleşii maniheilor se străduiau ca în tot ceea ce făceau să elibereze lumina. Regula lor îi supunea pe credincioşi la posturi severe şi interdicţii de tot soiul, de la cele alimentare (a nu consuma carne, lactate, vin etc.) la cele comportamentale (10 porunci, patru rugăciuni zilnice, postul şi mărturisirea păcatelor). Dacă maniheii ajung să considere *viaţa* sau *bogăţia* sau *senzaţiile/simţurile* şi altele asemănătoare, drept bunuri rele, *bona mala*, ei se comportă astfel în virtutea credinţei că aceste aşa-zise bunuri sunt mijloace prin care prinţii întunericului caută să-l împiedice pe om să elibereze lumina din el, făcându-l şi mai mult prizonier al materiei. Evident că în acest sens sunt elogiate *moartea*, *suferinţa*, *uitarea*, *neştiinţa*, *sărăcia*, *războiul*, ca tot atâtea mijloace de eliberare de sub povara constrângerilor la care omul este permanent supus de elementul rău din el.

[76] Conform mitologiei sincretice maniheiste, înaintea cerului şi a pământului au existat două naturi, una bună şi alta rea. Cândva, în timpul mijlociu, Prinţul Întunericului, întrezărind frumuseţea luminii, s-ar fi pregătit să o ia cu asalt din dorinţa de a o cuceri. Astfel se explică de ce Prinţul Întunericului, *princeps tenebrarum*, simţea lumina ca fiindu-i vecină, *sensisse se sibi vicinum lumen*, şi fusese înzestrat cu privire, *oculos habuisse*, spre a putea privi departe, *illud longe conspicerent*, spre tărâmul luminii. Pentru detalii, a se vedea Michel Tardieu, *Maniheismul*, pp. 129-138.

[77] Printre altele, demonologia maniheistă aminteşte că Prinţul Întunericului avea alături fii şi fiice, din care au ieşit demoni, masculini şi feminini, iar apoi arhonţi de gen masculin şi de gen feminin. Aceşti *arhonţi* trăiau împreună, în căsătorii din care au rezultat tot felul de avortoni, pe care Prinţul Întunericului şi perechea sa îi vor mânca pentru a

putea da naştere lui Adam şi Evei, văzuţi ca ultima cale de a reţine prizonieră lumina.

[78] În original, *Dei naturam*. Am preferat traducerea sintagmei prin *natura creată de Dumnezeu*. Dacă am fi tradus-o prin *natura lui Dumnezeu*, s-ar fi creat o confuzie, crezându-se că natura lui Dumnezeu este supusă morţii, bolii şi tuturor celorlalte însuşiri pe care Augustin le descrie în continuare. Sintagma latină însă permite această accepţiune, deoarece genitivul partitiv conturează ideea că natura nu este a lui Dumnezeu, ci de la Dumnezeu, deci creată de El. Este adevărat, totodată, că acest tip de construcţie cu înţeles partitiv este mai rar pentru expresii de acest fel. În mod normal, ele indică posesia.

[79] Maniheii cred că faptele omului sunt copleşite de natura răului, *prestari ipsi naturae*. Creştinii însă cred că toate faptele omului au fost răscumpărate de Hristos, *omnia haec a Christo*, şi se supun voinţei lui Dumnezeu, dar pentru că omul este o fiinţă înzestrată cu liber arbitru, faptele sale au ajuns, prin păcat, să se depraveze, *arbitrio proprio peccando depravata*. Însă, aşa cum s-a văzut de-a lungul expunerii anterioare, Augustin demonstrează că natura este de la Dumnezeu, motiv pentru care faptele noastre, supunându-se naturii, *praestari ipsi naturae*, se supun de fapt lui Dumnezeu, *ipsi substantiae Dei, quae hoc est quod Deus*.

[80] Adică, eroarea sectei maniheilor.

[81] Augustin denunţă aici o eroare legată de proveniența sufletului din substanţa lui Dumnezeu sau de la Dumnezeu, chestiune tratată la paragraful 27.

[82] Complicata cosmologie maniheistă spune că la declanşarea ostilităţilor dintre Prinţul Întunericului şi Tatăl Măreţiei sau al Luminii, acesta din urmă a decis să riposteze atacului printr-o serie de chemări. Aşa a apărut prima creaţie. Tatăl Măreţiei a *evocat*-o, adică a proiectat-o în afara Lui pe Mama Vieţii, iar ea l-a proiectat într-o nouă

ipostază pe Omul Primordial. Acesta, împreună cu cei cinci fii de lumină ai săi, înfruntă forţele întunericului, dar este învins, fiii săi de lumină având să fie devoraţi de cei cinci fii ai întunericului. Din acel moment, fiii de lumină au devenit *Sufletul Viu*, care suferă în materie. Ei sunt fiinţele luate din substanţa Tatălui Măreţiei, *nonnullas animas, quas volunt esse de substantia Dei*, şi au fost trimişi prin porunca Tatălui să lupte împotriva întunericului, *ad debellandam mali naturam non ultro, sed patris imperio descenderunt*, fapt care explică de ce captivitatea lor nu se datorează vreunui păcat personal, *non sponte peccaverint*.

[83] Scenariul soteriologic maniheist susţine că la sfârşitul veacurilor aleşii şi toate personificările Binelui se vor ridica la Cer, lumea se va purifica printr-un incendiu, urmând a fi nimicită, iar materia cu toate personificările sale, cu toţi demonii şi victimile lor – cei damnaţi, va fi întemniţată într-o sferă, *globus* în limba latină sau *bolos* în limba greacă, şi aruncată în adâncul unei gropi uriaşe, fixată de o stâncă. Cf. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. 2, pp. 377-380.

[84] În conformitate cu argumentaţia din paragrafele anterioare, privitoare la natura creată de Dumnezeu, Augustin susţine că este o absurditate din partea maniheilor ca aceştia să creadă că Dumnezeu ar putea fi făcut captiv – fie şi printr-una din părţile sale – de rău, iar ulterior să se elibereze parţial de acest rău, pentru ca în final să biruie complet natura răului. În acest fel, însă, el descrie structura cosmologiei maniheiste. Religia lui Mani se mai numeşte şi religia celor două rădăcini (dualismul *bine/rău*; *lumină/întuneric*) şi a celor trei stadii (separaţia iniţială, amestecul prezent şi separaţia finală). Separaţia iniţială se referă la momentul luptei dintre Tatăl Măreţiei şi Prinţul Întunericului, urmată de înfrângerea primului şi luarea în captivitate a celor cinci fii ai luminii. Amestecul prezent este starea în care trăieşte omul şi prin care acesta continuă să menţină

prizonieră lumina. Separaţia finală se referă la biruinţa totală a Tatălui Măreţiei, *tanquam de ipso hoste devicto insuper triumphavit*, şi la timpul final, numit şi marele război, când vor fi judecata de apoi, prăbuşirea lumilor, focul distrugător şi separarea definitivă a naturilor. Pentru detalii, a se vedea Michel Tardieu, *Maniheismul*, pp. 129-138, şi Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la maniheeni*, p. 254.

[85] Mitologia maniheistă spune că la vederea luminii, Prinţul Întunericului a dorit-o atât de mult, încât s-a hotărât să o cucerească, iar Tatăl Măreţiei a fost nevoit, pentru a i se opune, să se folosească de forţă. Aşa se explică de ce i s-a atribuit Întunericului o intenţie bună (de a fi ca lumina), iar Tatălui Măreţiei mijloace agresive (utilizarea forţei în vederea apărării).

[86] Mani a înţeles că doctrinele decad datorită faptului că întemeietorii lor nu s-au preocupat ca să le transmită exact în scris. Prin urmare, el a visat să lase o doctrină care să nu se poată degrada niciând. De aceea, şi-a scris singur mesajul. Lucrările sale se compuneau din şapte tratate care constituiau Canonul şi erau transmise mai departe cu fidelitate, în ediţii de lux. Însuşi Augustin a vorbit despre calitatea manuscriselor maniheene, care impresionau prin grafia şi picturile lor. Pe lângă aceste şapte tratate, Mani a mai redactat şi numeroase scrisori. Una dintre ele este *Scrisoarea Temeliei* sau a *Fundamentului*, *Epistula Fundamenti*, care trata despre întemeierea universului. Pentru detalii, a se vedea Michel Tardieu, *Maniheismul*, pp. 61-68.

[87] Pentru Mani, cele două principii ale lumii sunt ele însele două lumi. La origine au fost separate, fiecare având spaţiul său. În înălţimi se afla *terra lucida*, tărâmul luminii, stăpânit de Tatăl Măreţiei, având lângă el *Lumina*, *Tăria* şi *Înţelepciunea*, iar jos se găsea *terra pestifera*, tărâmul aducător de nenorocire, stăpânit de Prinţul Întunericului. Cf.

Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la maniheeni*, p. 250.

[88] Acele fiinţe, *illae animae*, sunt cei cinci fii de lumină ai Omului Primordial, devoraţi de cei cinci fii ai întunericului şi făcuţi captivi în sânul materiei.

[89] Augustin pare a-i reproşa lui Mani faptul de a se fi contrazis atunci când credea că fiii luminii au fost ţinutuiţi în sfera întunericului pe vecie, dar că la sfârşitul veacurilor, răul nu va fi înlănţuit pe vecie, *vinculum aeternum* (probabil o omisiune în textul lui Mani?). A spune aşa ceva echivalează – în opinia lui Augustin – cu a nu-i considera pe fiii luminii eterni, deci cu a afirma că ei nu ar fi ieşit din Tatăl Măreţiei spre a se lupta cu Prinţul Întunericului.

[90] Ironia lui Augustin îl vizează pe Mani: *tanquam ipse iam inclusus sit in tenebrarum globo quem finxit.*

[91] În cosmologia maniheistă se spune că Tatăl Măreţiei a trimis descendenţilor săi un şir de apostoli, de soli, de luminători şi mai ales de mesageri ai religiei adevărate, precum Zarathustra, Buddha, Iisus sau Mani. De aceea, lui Hristos nu i se aducea o cinstire deosebită, ca lui Mani însuşi, adevăratul profet – după opinia lor – trimis de Dumnezeu pentru trezirea oamenilor din sclavia materiei. Totuşi, maniheii respectau data Paştelui, dar mai importantă pentru ei era data morţii lui Mani, celebrată cândva la sfârşitul lui martie.

[92] Lumina nu poate rămâne captivă în întuneric, *in tenebris intus est*, decât dacă are o proprietate internă de a locui acolo. Pe când fiinţele de lumină, spune Mani, pot fi ispitite să rămână în întuneric, departe de tărâmul luminii, *illa pacifica regna*, nemaifiind capabile să se întoarcă

[93] Pasajul acesta din scrisoarea lui Mani este de certă influenţă iraniană. Astfel, *fiinţele de lumină părăsite în sfera întunericului, care se ataşează de materie şi de lucrurile pe care le-au iubit pe pământ, căutându-le spre folos propriu*, amintesc de *fravashii* (spirite preexistente, locuind în Cer)

din doctrina sincretică iraniană de tip mazdeist. În această doctrină, se spune că Ohrmazd, principiul Binelui, îi întreabă pe *fravashii* dacă acceptă o existenţă trupească pentru a putea lupta cu Ahriman, principiul Răului. *Fravashii* acceptă această sarcină şi se ataşează de viaţa întrupată, de muncă şi, în final, de materie. Însă, din perspectiva mazdeismului, pesimismul maniheist ce condamnă fiinţele de lumină sau *fravashii* la o pedeapsă eternă ca urmare a ataşamentului lor faţă de materie, este perceput ca o erezie. Căci mazdeismul vedea în creaţia materială, *getik*, ceva bun şi desăvârşit, pe care abia agresiunea lui Ahriman a corupt-o, instaurând răul. Pentru detalii, a se vedea Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. 2, pp. 307-308.

[94] Dacă maniheii cred că lumina a ajuns să iubească întunericul dintr-o necesitate, atunci – raţionează Augustin – lumina nu a biruit întunericul, ci a fost biruită de el. Iar dacă a ajuns să iubească întunericul din proprie voinţă, atunci – conchide Augustin – ei nu mai pot să pună relele pe seama naturii, căci astfel le-ar pune pe seama lui Dumnezeu sau a naturii luminii, care tot de la Dumnezeu vine; ceea ce ar fi o contradicţie!

[95] La început, cele două naturi, Binele şi Răul, sau Lumina şi Întunericul, coexistau despărţite. Dar mişcarea dezordonată a materiei l-a împins pe Prinţul Întunericului spre tărâmul Luminii. Din dorinţa de a o cuceri, ca şi din cauza ripostei Tatălui Măreţiei, Răul a ajuns să se amestece cu Binele, *commixtionem mali*, făcând lumina captivă în materie.

[96] *Potrivnice sfintei lumini* în sensul că, o dată amestecate cu materia, fiinţele de lumină se ataşează puternic de aceasta, uitând de unde au plecat.

[97] Adică partea compusă din fiinţele de lumină, văzute în cosmologia maniheistă ca un soi de *armură* din cinci straturi de lumină, pe care Omul Primordial a folosit-o în

lupta contra Prințului Întunericului. Cf. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, p. 377.

98 În original, *anathemet*. Verbul *anathemare* în limba latină înseamnă a *pune deoparte*. Raportat la divinitate, *anathema* însemna *dar votiv* sau chiar *consacrare* (din grecescul *ana* – „pe lângă" și *tithemai* – „a pune, a așeza"). Se încredința ca dar divinității fie o persoană, fie o cetate, care, drept urmare, nu mai puteau intra în posesia altcuiva. Astfel, o cetate *anatemizată* era o cetate consacrată unei divinități și, în consecință, era distrusă. Privitor la persoanele *anatemizate*, ele erau lovite de interdicție, adică nu mai puteau rămâne în sânul unei comunități și nu mai aveau voie să îndeplinească vreo funcție. În Antichitatea creștină, *anathemare* ajunge să însemne, în principal, exilarea dintr-o comunitate, practică folosită mai târziu în mod frecvent față de eretici. Însă, începând chiar din secolele V-VI, *anathemare* este diferit de *excommunicare*. În cazul din urmă, o persoană era îndepărtată de la sacramente și de la participarea la liturghie, în vreme ce a fi lovit de anatemă însemna a fi separat cu totul de Biserică. Cf. D.E.C.A., t. I, articolul „Anathème", p. 118.

99 Ea însăși, adică partea de lumină a lui Dumnezeu, *particula naturae ipsius*, despre care Augustin spunea că este cuprins fie de o nesfârșită cruzime, *sempiterna crudelitas*, fie de o nesfârșită neputință, *sempiterna miseria*, dacă nu poate prevedea că va cădea victimă răului.

100 Augustin nu-și poate imagina că ceva din natura lui Dumnezeu ar putea suferi un rău pentru veșnicie, doar pentru ca celelalte părți din Dumnezeu să nu poată fi afectate de rău. El susține că orice rău ar suferi vreo parte din natura lui Dumnezeu, este un rău temporar, *ad tempus*, iar nu veșnic, *aeternum*.

101 În cosmologia maniheistă, după ce Tatăl Măreției a evocat-o pe Mama Vieții, iar aceasta l-a evocat pe Omul Primordial, el a făcut o ultimă evocare, proiectându-l pe al

Treilea Trimis. Acesta organizează universul astfel încât să capteze ultimele particule de lumină rămase prizoniere. Însă s-au mai păstrat particulele înghițite de demoni, pe care le țineau captive în sămânța lor. De aici, ele s-au răspândit în semințele vegetale, animale și umane. Astfel se explică recomandarea insistentă pentru manihei – cel puțin în cazul aleșilor, *electi* – de a nu întreține raporturi sexuale, căci altminteri ar menține lumina, un timp nesfârșit, în captivitate.

102 Pentru manihei, lumea este un fel de mașină de absorbit sufletele. Astfel, cel de-al Treilea Trimis aduna sufletele prin Stâlpul de Lumină și le reda locului lor de origine. Se credea că în primele cincisprezece zile ale unei luni, particulele încărcate cu lumină urcau până la lună, care ajungea astfel la stadiul de lună plină. De aici, lumina era mutată în soare prin niște vehicule imense, iar din soare, în cele din urmă, se întorceau în patria lor cerească. Cf. Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, p. 251, și Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, pp. 377-378.

103 Biserica maniheistă era compusă din două categorii, *professiones*, adică aleșii, *electi*, și auditorii, *auditores*. Aleșii, *electi*, se compuneau din ordine majore (doisprezece învățători, *magistri*, având în frunte pe un al treisprezecelea care era mai marele lor, *princeps*, apoi șaptezeci și doi de episcopi de care depind preoții, *presbyteri*, în număr de 360, și diaconii, *diaconi*) și din ordine minore (călugări, maeștrii de cor, predicatori, scribi, cântăreți). Cf. *De haeresibus ad Quodvultdeum*, PL 42, cap. 46.

104 În cosmologia maniheistă, se mai spune că, pentru desăvârșirea creației Tatăl Măreției face apel la cel de-al Treilea Trimis sau la Mesager. Acesta își dezvăluie înfățișările masculină și feminină – evident, este vorba despre natura androgină a Solului ceresc – iar la vederea lui, toți fiii și toate fiicele Întunericului, adică demonii, se aprind de

dorinţă pentru el: bărbaţii pentru figura feminină, iar femeile pentru figura masculină. O dată cu dorinţa, demonii masculini îşi răspândesc sămânţa pe pământ, lăsând să scape lumina pe care o înghiţiseră, în timp ce demonii feminini, la vederea tânărului frumos şi gol, nasc prematur, iar avortonii lor mănâncă muguri de arbori, asimilindu-şi astfel lumina acestora. Cf. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. 2, p. 378, şi Michel Tardieu, *Maniheismul*, pp. 129-138.

105 În original, *vitalis substantia*, care conţinea lumina pe care demonii o înghiţiseră în timpul confruntării cu fiii de lumină ai Omului Primordial. Ispitiţi de androginul Mesager, demonii au eliberat sămânţa, care s-a răspândit în lumea vegetală, animală şi umană.

106 Între cele şapte tratate despre care se spune că le-a redactat Mani însuşi, se află şi cartea *Comorii* sau a *Tezaurului vieţii*. Se pare că ea trata despre cel de-al Treilea Trimis sau despre Mesager. Acesta avea grijă, în lumea de sus, de punerea în lucrare a energiilor divine şi sarcina de a exploata fenomenul de atragere şi respingere între corpurile cereşti antagonice. În urma acestor fenomene, particulele de lumină eliberate urcă în Cer şi se reintegrează puterilor luminoase, iar reziduurile coboară şi formează amestecul terestru. Pentru o prezentare mai detaliată a tuturor tratatelor compuse de Mani, a se vedea Michel Tardieu, *Maniheismul*, pp. 61-68. Augustin mai aminteşte de cartea *Tezaurului* în lucrarea sa polemică *Contra Felicem Manichaeum* II, 5.

107 Augustin, *Contra Fortunatum*, 3 şi 14; *Contra Secundinum*, 20.

108 În original, *transfigurat*. Tatăl Măreţiei, pentru a se lupta cu Prinţul Întunericului, este nevoit să ia o formă, să se *trans-figureze*.

109 Referire directă la cel de-al Treilea Trimis sau Mesager. Acesta se arată demonilor masculini sub forma

unei fecioare strălucitoare, în timp ce demonii feminini îl văd ca pe un tânăr gol şi frumos.

110 Maniheii credeau despre aleşii lor că sunt capabili să filtreze lumina conţinută în fiecare aliment, separând ceea ce este întinat şi păstrând intactă partea filtrată, pe care o înapoiază lumii de sus. Procesul cuprindea două operaţii: o coborâre a alimentelor în stomac, unde are loc filtrarea (*purgatio*), şi o reîntoarcere a particulelor filtrate (*reditus*). Cf. Michel Tardieu, *Maniheismul*, p. 151.

111 Pasajul trimite la concepţia maniheistă despre crearea primului om. Conform acesteia, tulburată de sosirea celui de-al Treilea Mesager, care se pregătea să elibereze ultimele particule de lumină, materia, personificată de dorinţa sexuală, *concupiscentia*, se hotărăşte să întindă o altă capcană luminii pe care o ţinea captivă. Astfel, doi demoni, unul masculin, altul feminin, îi devorează pe toţi avortonii demonilor feminini pentru a putea înghiţi toate particulele de lumină rămase. Apoi, aceşti doi demoni se împerechează şi dau naştere lui Adam şi Evei. Astfel se explică de ce în viziunea maniheistă omul este prin natura sa rău (căci se trage din Adam, creaţie a demonilor), iar orice dorinţă a lui de a se împerechea este nefastă, deoarece menţine în continuare captivă lumina. Cf. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. 2, p. 378.

112 În original *hoc lumen*, care se referă la cel de-al Treilea Trimis, care a luat o formă androgină, ispitindu-i pe demoni spre a-şi împrăştia sămânţa pe pământ. Dar, conform spuselor lui Mani, o parte din lumină a rămas captivă în demoni. De aceea, prinţul lor îi îndeamnă să strângă lumina la un loc şi să i-o dea pentru a crea o altă fiinţă (omul), prin care să poată menţine captivă în continuare lumina.

113 Prinţul Întunericului, numit în persană *Ashaqlun*, şi-a luat soţie pe *Nebroel*, fiinţă din neamul său. În continuare, Mani spune că Ashaqlun le-a cerut demonilor să-i

fie daţi copiii lor spre a putea face o formă aidoma celui de-al Treilea Trimis. Ei şi-au adus odraslele şi i le-au dat. Ashaqlun a mâncat progeniturile de gen masculin, iar pe cele de gen feminin le-a dat soţiei sale, Nebroel. Apoi, Nebroel şi Ashaqlun s-au unit, concepându-i pe Adam şi pe Eva. Cf. Michel Tardieu, *Manicheismul*, pp. 138-151.

114 Adică Adam.

115 Mâncarea aleşilor se compunea din cereale, struguri, pepeni, lăptuci şi măsline, deoarece culorile acestor fructe şi legume erau considerate semne ale prezenţei lui Dumnezeu, căci culoarea era – în opinia maniheilor – primul din cele trei bunuri pe care lumina le seamănă în ochi. Cf. Michel Tardieu, *Manicheismul*, pp. 138-151.

116 Augustin face aici referire la o serie de acuze ce li se aduceau maniheilor cu privire la raporturile sexuale în vederea eliberării luminii din corpuri. Însă morala maniheistă era, de fapt, destul de aspră. Aleşilor li se interzicea cu desăvârşire orice raport sexual şi li se impunea abstinenţa totală de la anumite mâncăruri şi gesturi. Augustin exagerează şi nedreptăţeşte într-un fel casta aleşilor. Desigur că vor fi fost şi credincioşi care nu respectau aceste reguli. Privitor la acuzele aduse de Augustin moralei maniheiste, a se vedea *De moribus Manichaeorum, liber secundus*, XVIII, 65-66 şi XIX, 73.

117 Cf. mărturiile lui Augustin din *De haeresibus ad Quodvultdeum*, PL 42, col. 36.

118 În original, a *quodam Romae christiano catholico*. Reamintim cu această ocazie că riscăm a comite un anacronism traducând termenul de *catholicus* prin echivalentul lui *catolic*. În timpul lui Augustin, termenul de catolic făcea trimitere la un creştin care se menţinea în sânul Bisericii celei adevărate şi universale, indiferent că era vorba despre un creştin din partea occidentală sau orientală a Imperiului Roman (în vremea lui Augustin, unui creştin catolic i se opunea, în Africa, un creştin donatist – acesta

din urmă numindu-se pe sine însuşi *adevăratul creştin al Bisericii universale, vere catholicus christianus*). Pentru detalii, a se vedea F. Van der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, p. 143 sq.

119 În original, *schisma fecisse*. Termenul de *schisma* (care în limba greacă înseamnă *ruptură, sciziune*) începe să fie folosit în latina creştină odată cu secolul al III-lea, având rolul de a descrie acele persoane care răspândesc într-o comunitate sentimentul de nemulţumire. Astfel, cuvântul *schismatic* nu desemna un creştin separat de comunitate, ci un contestatar. Prin *schisma*, nu trebuie, aşadar, să înţelegem neapărat o serie de creştini ce doreau cu orice preţ o ruptură de tradiţia Bisericii, ci, mai degrabă, să vedem în ea semnul unei trufii personale; unii creştini credeau că pot nuanţa în felul lor mesajul christic, şi de aceea, atunci când erau avertizaţi că riscă să devieze, mândria personală nu accepta consecinţele acestei mustrări, iar ei se rupeau nu de Biserică – dimpotrivă, considerau că prin modul lor de a concepe adevărul păstrau puritatea Bisericii iniţiale – ci de un grup care afirma un adevăr contrar lor. Cf. D.E.C.A., t. II, articolul „Schisme", pp. 2250-2251.

120 În original, *huiusmodi spurcissimam haeresim*. Deşi este foarte greu să se facă o diferenţă clară între *erezie* (cuvântul desemna în limba greacă o *opţiune*, o *alegere* – *hairesis*) şi *schismă*, prima are deja o conotaţie ce trimite la o deviere de la o doctrină mărturisită de o comunitate. La Augustin, ca şi la alţi autori creştini, cuvântul *haeresis* nu se referă doar la o eroare doctrinară, ci şi la un grup care aderă la o asemenea viziune asupra credinţei. Ereticul este persoana care nu a făcut alegerea corectă, ci a optat pentru o judecată personală, neţinând cont de părerea comunităţii. Astfel, el ajunge a fi desemnat ca *duşman al credinţei*. Cf. D.E.C.A., t. I, articolul „Hérèsie", pp. 1136-1139. Privitor la diferenţa dintre erezie şi schismă, Ieronim o definea astfel: *inter haeresim et schisma hoc esse arbitran-*

tur, quod haeresis perversus dogma habeat, schisma propter episcopalem dissensionem ab ecclesia separetur... Ceterum, nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab ecclesia recississe videatur (*In epistulam Titi*, 3, 10-11). Adică, *diferenţa dintre erezie şi schismă se consideră a fi aceasta: erezia presupune o dogmă eronată, iar schisma este o separare de Biserică, ca urmare a unei neînţelegeri între episcopi. De altminteri, nu există schismă care să nu atragă după sine o erezie, astfel încât se pare că schisma a dus la o îndreptăţită separare de Biserică.*

[121] Maniheismul nu era o religie a libertinajului, ci, dimpotrivă, după cum s-a mai spus, era o religie caracterizată printr-o severitate excesivă. Mitului maniheist i se pot „reproşa" o serie de episoade cosmologice, dar autorul acestora nu a fost în totalitate Mani. Se pare că el a cules mai multe tradiţii doar de dragul sintezei, fără a insista prea mult asupra armonizării lor. Însă tocmai pe aceste tradiţii îşi întemeiază Augustin acuzele. Sensul acestui pasaj este următorul: dacă maniheii povestesc asemenea lucruri, de ce nu ar fi şi capabili să comită fapte pe măsura celor povestite în miturile lor? Cf. Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la maniheeni*, p. 370.

ORDINEA CREAŢIEI ŞI RĂUL ÎN VIZIUNEA AUGUSTINIANĂ

...tel est le sort de semblables recherches:
on commence bien en philosophe,
mais on finit en théologien[1].

Născând fascinaţii sumbre sau indispoziţii persistente, problema răului nu ratează niciodată să provoace gândirii o crampă. Ce este răul? Putem vorbi oare despre *esenţa* sa? Cum se face că îi percepem prezenţa, dar ne scapă continuu când vrem să-l definim? Mai mult: ce ne permite, în fiinţa noastră, să-l identificăm şi să îi rezistăm sau să i ne supunem? Sunt tot atâtea direcţii în care gândirea este solicitată atunci când întâlneşte provocarea polimorfă a răului. Un lucru este cert: în faţa unei atari provocări, incertitudinile sporesc, reperele de până atunci se fluidizează, soluţiile par sumare şi ineficace; un aer de singurătate iremediabilă pune stăpânire peste toate. Astfel, şi în planul reflecţiei pure, răul îşi exercită capacitatea disolutivă; blochează, cutremură, risipeşte şi induce conştiinţa epuizantă a imposibilităţii ieşirii din criză. Pentru un filosof de strictă observanţă, criza este aproape totul (ceea ce, desigur, nu vrea să însemne că filosofia ar avea o afinitate specială cu răul!); însă pentru teolog, ea nu este decât prilejul, locul deciziei esenţiale. Dacă peisajul accidentat al crizei, ritmul sincopat al luminii şi al întunericului, confruntarea nemijlocită cu situarea aporetică a gândirii conturează

spaţiul unei sondări filosofice a problemei răului, teologia propune un salt care se cere mereu reluat şi nu se epuizează în banalitatea unei soluţii de rutină. Cu alte cuvinte, meditaţia teologică asupra răului nu poate face abstracţie de criză şi nici nu oferă un răspuns previzibil şi, tocmai din acest motiv, neconvingător. Dimpotrivă, surpriza ei constă în acceptarea profundă a crizei ca situaţie paradoxală, care abia prin desfăşurarea sa în timp va conduce la o dezlegare a tensiunii. Pentru un teolog, aşadar, încordarea gândirii în faţa răului este o experienţă a incapacităţii umane de a avea o privire sincronă asupra răului, de a-i cuprinde dintr-o dată provocarea, de a-i dejuca suveran înşelătoriile; este experienţa dureroasă a unei înfrângeri. Or, dacă ne-am oferi, nu fără efort, o privire diacronică asupra manifestărilor răului, nu pentru a le găsi cauzele, ci pentru a le observa, mai modest, locul într-o istorie care ne poartă, am ieşi din criză temporalizând-o, adică tocmai într-un fel propriu fiinţei umane. Morala acestui îndemn la narativitate ar fi că omului îi este refuzată, din raţiuni constitutive, înţelegerea instantanee, fără rest, ceea ce îi permite, în schimb, un întreg interval al deciziei, al îndepărtării şi al (re-)convertirii. Altfel spus, gândirea noastră se întâlneşte cu răul fiind întrupată şi având, prin urmare, la dispoziţie timpul confruntării decisive. Este sanşa pe care omul o are spre deosebire de spiritul pur: „Îngerul este incapabil de pocăinţă, pentru că este necorporal. Omul, însă, din pricina slăbiciunii corpului are parte de pocăinţă"[2]. Un astfel de om a fost şi Augustin, episcopul Hipponei.

În tinereţe adoptase maniheismul, adus la Cartagina de misionari cu chipuri palide, austeri şi „înconjuraţi de o atmosferă irezistibilă de mister: rugăciuni secrete şi complicate, scrieri ale lui Mani păstrate în somptuoase pergamente, aluzii la câteva mesaje ascunse în spatele discursurilor despre *Lumină* şi *Întuneric*"[3]. Deşi erau persecutaţi de autorităţile romane încă din 302[4] şi priviţi ca o ameninţare de membrii riguroşi ai Bisericii africane, maniheii, „plini de elocinţă şi învăţaţi"[5], continuau să atragă oameni cultivaţi, răscoliţi de întrebări, cărora le promiteau o eliberare prin cunoaştere. Raţiunea, şi nu autoritatea; căutarea, şi nu supunerea: astfel îşi prezentau adeziunea la propria lor credinţă. Ei criticau necruţător Vechiul Testament, mai ales *Geneza*, alcătuiau o listă impresionantă de contradicţii între cele două Testamente, adoptând doar unele părţi din Noul Testament, mai ales din *Epistolele* pauline, şi eliminând toate pasajele pe care le considerau interpolate de cei ce voiau cu orice preţ să lege vestea cea bună a lui Iisus de iudaism[6]. Întrucât avusese o primă întâlnire dezamăgitoare cu Biblia, tânărul Augustin era foarte sensibil la o astfel de analiză a textelor venerate de creştini. Dar nu numai acest aspect îl atrăgea. Maniheismul aducea o soluţie radicală la problema răului, părând că îl va elibera de chinurile lăuntrice[7], dar oferindu-i, de fapt, o comoditate morală pe care avea să o mărturisească după convertire[8]. Ca „auditor", Augustin participa la lectura solemnă din scrierile lui Mani, în urma căreia adepţii primeau experienţa decisivă a „iluminării", a cunoaşterii sufletului bun înlănţuit în materie şi presupus a reveni împreună cu toate particulele de lumină

răspândite prin lume în tărâmul de slavă al Tatălui – *terra lucida*[9]. Dacă cineva ar fi avut totuşi rezerve creştine faţă de doctrina minuţios consemnată în scrierile fondatoare ale maniheilor, numele lui Iisus i-ar fi fost numaidecât înfăţişat cu o fervoare capabilă să reconforteze. În textele liturgice descoperite la Medinet Mâdi, în Egipt[10], care ne oferă informaţii esenţiale nu numai despre cultul manihean, ci şi despre interferenţele liturgice dintre comunităţile creştine şi cele gnostice[11], ilustrând şi modul în care psalmiştii manihei veneau în întâmpinarea sensibilităţii creştine[12], numele lui Iisus era pretutindeni invocat: „Vino, Iisuse, Mântuitorul meu, nu mă părăsi. Te-am iubit, Ţi-am dăruit sufletul meu"[13]. Aceiaşi Psalmi descriu şi rolul gnostic atribuit lui Iisus: „El a venit, ne-a despărţit de Greşeala Lumii; ne-a adus o oglindă, iar noi am privit în ea şi am văzut universul"[14]. Totuşi, dincolo de invocări şi psalmodieri, credinţa maniheilor în Iisus era cu totul diferită de cea a creştinilor: ea suprapunea un Iisus cosmic, fiinţă transcendentă, un *Iesus patibilis*, jertfit pe „Crucea de lumină" a lumii, prezent în toată natura, şi un Iisus al Evangheliilor, Fiu al lui Dumnezeu, dar fără a se fi întrupat din Fecioara Maria şi fără a fi suferit real pe cruce – un Iisus, aşadar, în stil „docetist"[15]. Departe de a fi un aspect printre altele, această hristologie defineşte misiunea însăşi a lui Mani, care în *Kephalaion* 1 se prezenta ca restauratorul Bisericii lui Iisus, astfel încât va deveni una dintre ţintele predilecte ale polemicii augustiniene de mai târziu[16].

La început fascinat de promisiunea unei înţelepciuni aflate dincolo de mituri, încântat de succesul

oratoric pe care îl avea în faţa creştinilor ignoranţi şi oarecum liniştit că „numele lui Iisus era mereu prezent în gura"[17] maniheilor, Augustin avea să trăiască lent experienţa dezamăgirii, în primul rând intelectuale. Ceea ce îl atrăsese iniţial se dovedea a fi acum inconsistent şi fals. Celebru este episodul astronomic relatat în *Confesiuni*[18]: graţie curiozităţii sale, citind probabil pe Apuleius, Varro sau Aratos, Augustin descoperă că explicaţia mitică a eclipselor prezentată de manihei ca o cunoaştere sigură şi eliberatoare, potrivit căreia Omul primordial îşi acoperea faţa cu un văl ca să nu vadă soarta sufletelor chinuite pentru că nu reuşiseră să se elibereze din materie, se afla complet în fals faţă de ştiinţa vremii. Pe de altă parte, marele învăţat manihеu Faustus, întâlnit după înfrigurate aşteptări, se vede în cele din urmă obligat să-şi recunoască ignoranţa în problemele care îl frământau pe Augustin[19].

Imediat după ce primeşte botezul, Augustin se lansează într-o amplă controversă cu cei care îi promiseseră adevărul, dar nu făceau decât să construiască fabulaţii deşarte[20]; lăudau raţionalitatea, crezând de fapt în mituri contradictorii; aveau aerul unei superiorităţi ascetice absolute, fără a fi aflat însă şi calea adevărată: „După ce mă botezasem, fiind la Roma şi neputând suferi în tăcere lauda de sine a maniheilor referitoare la falsa şi înşelătoarea continenţă sau abstinenţă prin care, spre a-i înşela pe cei neiscusiţi, se consideră mai presus de adevăraţii creştini, cu care însă nu se pot compara, am scris două cărţi: una despre *Obiceiurile Bisericii universale* şi alta despre *Obiceiurile maniheilor*"[21].

Convins acum de inspirația unitară a Scripturilor creștine, întrucât asistase la interpretările ambroziene de la amvon, și eliberat de materialismul funciar al maniheilor, din cauza căruia nu reușea să și-L închipuie pe Iisus altfel decât sub forma unei emanații a corpului de lumină al Tatălui, Augustin este pregătit să respingă cosmogonia fostei sale religii printr-o ontologie a creației *de nihilo*[22], principiile criticii scripturale maniheene printr-o exegeză întemeiată pe concordanța intertestamentară, precum și dualismul (eroarea gravă a lui Mani) printr-o schimbare de perspectivă asupra originii răului, în definirea căreia cărțile filosofilor neoplatonicieni jucaseră un rol decisiv.

Prima teologie a creației *ex nihilo* pe teren latin o realizase Tertulian, mai ales în *Contra lui Hermogene*[23], unde opunea viziunea creștină asupra creației ca manifestare a generozității divine înțelegerii gnostice a actului creator în sensul unei ordonări a materiei primordiale. Posibilitatea răului consta, potrivit lui Hermogene, în rezistența materiei infinite la acțiunea ordonatoare divină. Pentru Augustin, creația din nimic este întâi de toate expresia atotputerniciei lui Dumnezeu[24], urma voinței Sale bune regăsindu-se în toate lucrurile create care alcătuiesc împreună o ierarhie a binelui[25]. Natura creată, deopotrivă rațională și sensibilă, este bună[26], dar bunătatea sa nu își are temeiul în ea însăși, ci este efectul voinței divine. Prin creație, ființa imuabilă și desăvârșit bună a lui Dumnezeu dăruiește ființă lucrurilor. Această donație inaugurală dă naștere unei relații care întemeiază, definește și orientează esențial creatura. Întreaga măsură a ființei create constă tocmai în bogăția acestei relații pe care

Creatorul nu o va nega niciodată. Cu alte cuvinte, chiar dacă este amenințată de o nimicnicie originară, natura ca natură este bună, întrucât voința și proximitatea perpetuă a divinității sunt o garanție cu neputință de înlăturat. Devine clar că ceea ce se opune bunătății naturii nu înseamnă altceva decât o afectare a relației, o opacizare, o diminuare a receptivității, denumită și *distanță*. Dacă bunătatea ca *relație* întemeietoare cu Binele suprem înseamnă bogăție, atunci răul ca *distanță* care des-temeiază nu poate fi decât o lipsă[27]. Nici corpul, nici simțurile tratate atât de sever de toate formele de asceză, nu constituie sursa unei astfel de lipse[28]; nu reprezintă locul originar al răului. Dimpotrivă, răul se manifestă ca rezistență față de bunătatea care traversează și susține întreaga creație, și nu face decât să se slujească de natura creată pentru a pune pe lume o lipsă.

Definind răul ca *privatio boni* (lipsă a binelui)[29] și refuzându-i astfel substanțialitatea, Augustin adoptă o soluție de inspirație neoplatonică. Dar nu este nicidecum vorba despre un simplu transfer, ci de o interpretare capabilă să ilustreze fecunditatea filosofică a întâlnirii dintre neoplatonism și creștinism în secolul al IV-lea. Viziunea augustiniană asupra non-substanțialității răului este într-atât de celebră, datorită, poate, și forței polemice cu care a fost construită, încât suntem tentați adeseori să o considerăm originală[30]. De fapt, ea este proprie întregii tradiții teologice patristice și marchează o raportare specifică acestei tradiții la filosofia elenistică. Trebuie spus de la bun început că deși sursa textuală cea mai apropiată se dovedește a fi Plotin (*Enneade* I, 8)[31], Părinții nu preiau prin aceasta

concepţia propriu-zis plotiniană, ci, dimpotrivă, o obiecţie pe care Plotin o aduce tezelor sale anterioare[32].

În *Enn.* I, 8, dacă binele este principiul, suficient sieşi, măsura şi limită a tuturor lucrurilor, centrul dorinţei, al aspiraţiei şi al nostalgiei ontologice a toate cele ce sunt prin el, „regele" regiunii inteligibile, aflat deasupra Frumosului[33], atunci contrariul său – răul – nu poate fi descris decât ca indeterminarea însăşi, deficienţa eternă, lipsa completă de măsură, pasivitatea şi sărăcia totală[34]. Or, toată această desfăşurare „atributivă" a contrarietăţii în raport cu Binele se referă chiar la substanţa răului, la răul în sine, la care participă toate relele care agresează proteic traseele emanaţiei. Materia, a cărei natură constă tocmai în lipsa oricărei calităţi, a oricărei determinaţii – epuizare fatală a puterii emanative a Binelui[35] –, afectează lucrurile în alcătuirea cărora intră, cauzând ignoranţa, dorinţele rele, viciile, bolile. „Căci materia nu este fiinţă, fiindcă [atunci] ar fi avut parte de acest bine, ci ea este un omonim al ei, deoarece adevărata expresie a materiei ar fi „nefiinţă". Aşadar, pe de o parte lipsa înseamnă faptul de a nu exista binele, iar pe de altă parte lipsa totală [înseamnă] răul; [lipsa] cea mai mare [constă în] posibilitatea de a cădea în rău, căci răul deja se află în ea însăşi. Nu trebuie să ne gândim că răul este acesta sau acela, precum nedreptatea sau un alt viciu, ci că este ceva care nu face parte dintre cele ce sunt ca nişte forme ale lui determinate de particularităţile proprii; precum răutatea din suflet şi formele ei [sunt determinate] fie de materia cu care [este în legătură sufletul], fie de părţile sufletului, fie [de faptul] că una [din părţi] este ca o privire iar cealaltă ca un impuls sau ca o afectare."[36] Neavând subsistenţă, nefiinţa sau răul se transmit printr-o „proximitate contagioasă", pentru că, potrivit lui Plotin, nu poate fi vorba de o unire substanţială: „Când materia devine stăpâna [formei] întruchipate în ea, o distruge şi o corupe, aplicându-i propria natură, opusă ei (...)".[37] În universul sensibil, amestecul cu materia lasă zone de penumbră în care se manifestă deficienţa, lipsa formei sau obscuritatea însăşi. Pentru Plotin, răul nu poate fi o simplă lipsă sau absenţă a Binelui, ci este mai degrabă adăugarea a ceva străin, „asemenea flegmei sau bilei în corp"[38], la o natură bună prin ea însăşi. Dacă răul nu ar fi decât o lipsă, atunci viciul nu s-ar explica decât printr-o deficienţă a sufletului. Dar sufletul este formă şi măsură, deci un bine, şi nu ar putea comporta o absenţă a ceea ce este în mod deplin prin natura sa. De fapt, pentru Plotin, viciul nu afectează propriu-zis sufletul; el este mai curând o maladie de coabitare cu trupul material. Doar coexistând cu materia, sufletul intră în regimul devenirii, primind în el ceea ce nu este, şi devine rău[39].

Or, ceea ce Plotin respinge, şi anume ideea potrivit căreia răul nu are subsistenţă proprie şi nu îşi află cauza în materie, ci doar la nivelul sufletului, este o constantă a gândirii patristice, aflată aici în deplină consonanţă cu Proclos[40], care considera că răul cosmic este tot de natură morală. Dacă pentru Plotin, corpul de lumină rotitoare al lumii are noduri de opacitate materială, prin care se manifestă răul, pentru Titus de Bostra[41] (într-un context polemic similar celui augustinian), corpul lumii este în întregime bun,

înţelepciunea divină conferindu-i o unitate constitutivă. Astfel, răul nu poate fi altceva decât afectarea acestei unităţi a creaţiei în diversitatea finalităţilor sale bune. În *Omiliile la Hexaemeron*, Sfântul Vasile cel Mare argumentează împotriva subsistenţei răului invocând principiul potrivit căruia contrariile nu se nasc unele din altele[42]. El ne îndeamnă să privim mai degrabă spre omul lăuntric, acolo unde răul apare ca o stare a sufletului contrară virtuţii[43]. Tot în aceste *Omilii*, se întâlnesc şi câteva referinţe la maniheism, pe care Sfântul Vasile îl numeşte „puroiul Bisericii"[44] şi „gândire dezgustătoare"[45]. Date fiind însă prea puţinele referinţe explicite, se pare că Sfântul Vasile nu a avut o „cunoaştere directă a sectei"[46]. Augustin se va referi o singură dată în *Contra Iulianum*[47] la o carte scrisă de Sfântul Vasile împotriva maniheilor, cărora nu le reproşa ipocrizia, cum avea să facă Augustin, ci inconsecvenţa şi absurditatea, întrucât îşi supuneau trupul unei asceze severe, deşi credeau că el provine din neamul întunericului şi este, prin urmare, „esenţialmente impur şi rău"[48].

Dar întreaga dialectică augustiniană îşi află un excepţional corespondent de limbă greacă în gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa asupra răului ca nefiinţă. Ceea ce la Sfântul Vasile avea aerul de a plasa în mod frust problema doar în plan moral, redobândeşte la Sfântul Grigorie o amplă respiraţie metafizică: dacă răul constă în viciu, adică într-o stare contrară virtuţii, atunci el se situează în zona nefiinţei, întrucât viciul nu are altă origine decât lipsa (στέρησις) a ceea ce este[49]. Paradoxul răului este aici pe deplin exprimat: răul există ca nefiinţă; el nu are substanţialitate, ci este

tocmai lipsa a ceea ce dă consistenţă realităţii; astfel, el are doar aparenţa unei realităţi sau, mai bine-zis, realitatea unei absenţe sau a unei lipse[50]. Cum este cu putinţă ca ceea ce nu este să fie, rămânând în acelaşi timp nefiinţă? Cu alte cuvinte, cum se poate ca răul să îşi facă apariţia într-o creaţie bună, care îşi primeşte fiinţa de la Bine, prin participaţie? Răul nu este nici creat (nu primeşte fiinţă) şi nici nu există independent de Bine (nu are fiinţă prin el însuşi), ci apare în momentul în care creatura caută o exterioritate în raport cu Binele, un spaţiu aflat în afara fiinţei, ceva diferit de Dumnezeu[51]. Or, această deplasare a atenţiei de la nivelul voinţei libere comportă ceea ce s-ar putea numi „riscul"[52] creaţiei: a avea posibilitatea constitutivă de a te orienta spre altceva decât Binele creator care se dăruieşte pe sine, înseamnă a cădea, a te îndepărta, a nu mai vedea şi, în fine, a nu mai fi. Căutând un *în afară* care nu există, întrucât plenitudinea fiinţei nu are exterioritate, nici penumbră, nici alteritate, răul ca nefiinţă se naşte *înăuntru* ca absenţă a binelui, asemenea unei umbre (σκιά) care „însoţeşte retragerea luminii"[53]. Imaginea pe care ne-o oferă Sfântul Grigorie pare a sugera o permisivitate din partea Binelui, care se retrage pentru a face loc răului; dar acest aspect „pasiv" se explică doar prin decizia omului de a nu mai lăsa lumina să pătrundă. Aşadar, umbra răului nu este îngăduită metafizic de o pudoare a binelui, ci este produsă de voinţa omului care împiedică lumina să se difuzeze. Răul apare astfel în urma unei „orbiri voluntare care devine principiu activ al întunericului"[54]... Viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa este aici „foarte apropiată de Salustius"[55] (care susţinea că

nu putem vorbi în cazul răului de o natură (φύσις), ci numai de o absenţă (ἀπουσία), originea sa fiind exclusiv voinţa), deşi „din punct de vedere literar este mai apropiată de Plotin". Există aspecte terminologice ale gândirii Sfântului Grigorie care denotă în acelaşi timp subtilitate şi originalitate în aplicarea la problema răului a categoriilor (în sens larg) aristotelice, trecute prin interpretarea stoicilor. Spre exemplu, Sfântul Grigorie este, pe de o parte, aristotelic când argumentează că răul nu poate fi o *substanţă* (οὐσία) din moment ce el ţine de ignoranţă, iar ignoranţa şi cunoaşterea nu se referă la *substanţă*, ci la relaţie (πρὸς τί); iar pe de altă parte, schimbă sensul aristotelic al termenilor când susţine că răul este ca un obstacol (ἐμπόδιον) care face ca dispoziţia habituală (ἕξις) să nu se realizeze, înţelegând această dispoziţie în planul fiinţei, şi nu ca fiind dobândită.[56]

Cadrul general al viziunii Sfântului Grigorie de Nyssa, mai puţin inflexiunile aristotelice, este propriu şi lui Augustin. Influenţa textuală plotiniană a fost studiată în amănunt[57] şi considerată dacă nu exclusivă, oricum hotărâtoare[58]. Cert este că, pentru Augustin, răul presupune binele aşa cum dezordinea presupune ordinea, întunericul presupune lumina, iar eroarea adevărul.[59] Această ultimă analogie, întâlnită în *Solilocvii*[60], aminteşte de analiza platoniciană din *Sofistul*, potrivit căreia existenţa erorii la nivelul discursului presupune instituirea ontologică a nefiinţei: adevărul *logos*-ului înseamnă manifestarea fiinţei în el, reflectarea relaţiilor între idei, pe când falsitatea este posibilă doar ca violentare a relaţiilor eidetice. *Logos*-ul fals exprimă alteritatea în raport cu fiinţa; fiinţa lui e nefiinţa.

Aşa cum am văzut, răul nu poate fi nici o natură, întrucât orice natură creată este bună[61]; nici materia, întrucât şi ea a fost creată[62]; şi nici un principiu, deoarece Dumnezeu nu ar mai fi atunci Binele *suprem*, nu ar mai avea, deci, suveranitate[63]. Astfel, într-o primă etapă, Augustin conturează dependenţa răului de bine, la nivel inteligibil, ceea ce înseamnă de bună seamă o respingere a dualismului. „Binele poate exista fără rău"[64], pe când răul nu poate fi înţeles decât ca absenţă şi nu poate fi decât într-o natură bună. Răul este ceva care sălăşluieşte în natura bună fiind contrar acesteia, tinzând să o distrugă. Dar posibilitatea ca răul să survină stă tocmai în înclinaţia pe care o au creaturile spre neantul din care au fost scoase[65]. Ele au primit fiinţă, sunt bune ca naturi definite prin *măsură*, *formă* şi *ordine*[66], dar au o instabilitate originară[67] – sursă a unei dinamici constitutive. Altfel spus, creaturile sunt chemate la fiinţă, sunt întemeiate prin voinţa Binelui de a le face să fie, primind totodată şi posibilitatea unei pierderi voluntare (în cazul omului) a temeiului sau a fiinţei prin îndepărtarea de Bine şi cădere. Dacă la nivelul lucrurilor, instabilitatea originară se manifestă prin schimbare şi alterare, ducând la dispariţie şi integrându-se într-o ordine ale cărei modulaţii le cunoaşte doar Creatorul[68], în cazul omului, aproape totul este voinţă[69]. Nefiinţa se insinuează şi dobândeşte drept de cetate prin devierea voinţei libere, care nu constă atât în „dorinţa pentru naturile rele", cât în „ părăsirea unora mai bune"[70]. Dobândind astfel o „realitate" paradoxală, nefiinţa este, la nivelul voinţei, păcatul care se opune naturii şi ordinii creaţiei. Misterul răului este

redus la misterul libertăţii umane, prin care se dezvăluie statutul ontologic al întregii creaţii definite de o dublă participare: la fiinţă şi la nefiinţă. Ontologia creaţiei, la Augustin, este fundamentată pe această tensiune originară (*nec omnino esse nec omnino non esse*[71]) care explică failibilitatea naturilor şi a voinţelor[72], drama cosmică a căderii şi a rătăcirii ca *aversio* a *Deo*, precum şi spectacolul convertirii, al întoarcerii şi al înrădăcinării definitive în bine[73]. Dacă întrebările rămân (Cum se poate ca un Creator atotputernic şi bun să permită manifestările deconcertante ale răului? Ce rost mai are aducerea la fiinţă dacă toate sfârşesc inevitabil? Dacă voinţa este un bine, cum se explică înclinaţia ei uneori covârşitoare spre rău, apetitul ei spre neant?), Augustin ne oferă două perspective de pornire: ordinea creaţiei şi libertatea. Într-o scrisoare către Ieronim[74], el propunea muzica – ştiinţa sau sentimentul modulaţiei adecvate – ca *analogon* al lumii pe care Dumnezeu a creat-o ca o „desfăşurare minunat împodobită şi rânduită" (*cursus ornatissimum atque ordinatissimum*): „Un muzician iscusit cunoaşte valoarea sunetelor şi măsoară durata lor pentru a face armonioasă efemera melodie a unui cântec. Dacă în admirabilul cântec al lucrurilor, unele durează mai mult decât altele, aceasta se datorează preştiinţei eterne a lui Dumnezeu, care a vrut să armonizeze El însuşi lucrurile". Altfel spus, cine înţelege ordinea lumii, vede în ea înţelepciunea Creatorului, dar, potrivit unei definiţii timpurii, ordinea este şi suport al exercitării libertăţii: „ordo est, quem si tenuerimus in vita perducet ad Deum, et quem nisi tenuerimus in vita, non perveniemus ad Deum"[75].

Dacă forţa aparentă a răului fizic se dizolvă în frumuseţea creaţiei care se desfăşoară în timp, în ordinea prin care se exprimă voinţa Creatorului, cunoscătoare a raţiunii fiecărui lucru, soluţia răului moral constă în convertire: aşa cum păcatul nu e decât absenţa iubirii de Dumnezeu[76] în voinţă, lipsa finalităţii bune, virtutea nu poate fi obţinută decât prin căutarea şi primirea acestei iubiri. Astfel se restabileşte o ordine lăuntrică al cărei laitmotiv în întregul Ev Mediu va fi: *caritas ordinata*[77].

Bogdan Tătaru-Cazaban

NOTE

[1] E. Lasbax, *Le problème du mal*, Paris, Alcan, 1919, p. 446.

[2] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de pr. D. Fecioru, Bucureşti, EIBMBOR, 1943, p. 81.

[3] P. Brown, *La vie de saint Augustin*, trad. par J.-H. Marrou, Paris, Seuil, 2001, p. 55-56; cf. Augustin, *De beata vita* I (4); *Conf.* III, 6, 2; *Contra Fortunat.*, 3; *Contra Faustum* XIII, 18.

[4] Cf. J.-D. Dubois, „La redécouverte actuelle du manichéisme", în *Connaissance des Pères de l'Église* 83, 2001, pp. 3-15.

[5] Augustin, *De utilitate credendi* I (3).

[6] Cf. J. J. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin*, trad. par J.-H. Marrou, Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse, 1988, pp. 82-85. De asemenea, despre maniheismul african ca sectă paulinică, v. W. H. C. Frend, „The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa", în *Journal of Ecclesiastical History*, 4, 1953, pp. 13-26.

[7] Augustin, *De libero arbitrio* I, 4.

[8] S. Lancel, *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1999, p. 66.

[9] Cf. F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, 1970, pp. 246-252.

[10] C. R. C. Allbery, *A Manichaean Psalmbook. Part II*, Stuttgart, 1938 (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection 2) şi S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Volume III-IV. Psalmbook Part I-II*, Genève, 1988 (Cahiers d'Orientalisme 16-17).

[11] Cf. G. Wurst, „Le Psautier manichéen copte de Medinet Mâdi", în *Connaissance des Pères de l'Église* 83, 2001, p. 27.

[12] J. de Menasce, „Augustin manichéen", în *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius*, Berna, 1956, pp. 79-93.

[13] *Ps.* 244 (în C.R.C. Allbery, *A Manichaean Psalmbook...*), cf. S. Lancel, *op. cit.*, p. 65.

[14] C.R.C. Allbery, *op. cit.*, p. 9.

[15] S. Lancel, *op. cit.*, p. 65.

[16] J. Ries, „Jésus-Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec une hymnaire christologique manichéen copte", în *Augustiniana*, 14, 1964, pp. 437-454, şi „Jésus Sauveur dans la controverse antimanichéenne de saint Augustin", în J. Van Oort, O. Wermelinger and G. Wurst (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Brill, 2001, pp. 185-194.

[17] Augustin, *Conf.* III, 6, 10.

[18] Augustin, *Conf.* V, 4 şi 6.

[19] Vezi S. Lancel, *op. cit.*, pp. 87-88.

[20] Augustin, *Conf.* III, 6, 10; V, 7, 12.

[21] Augustin, *Retractationes/Revizuiri*, I, 7 (6), traducere de N. I. Barbu, postfaţă de I. G. Coman, Bucureşti, Anastasia, 1997, p. 32 (traducere revizuită).

[22] Vezi M.-A. Vannier, *Creatio, conversio, formatio chez s. Augustin*, Fribourg, 1991, pp. 42-62.

[23] Tertullien, *Contre Hermogène*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par Frédéric Chapot, Paris, Cerf, *Sources Chrétiennes* no. 439, 1999.

[24] Augustin, *De Genesi contra manichaeos* I, 6, 10.

[25] Augustin, *De libero arbitrio* III, 5, 12-16; *De natura boni* 5; *De civ. Dei* XI, 22.

[26] Augustin, *De Civitate Dei* XII, 3. Am abordat relaţia dintre ontologia creaţiei şi omul interior, în *„Homo interior*. Între metafizică şi mistică speculativă", *Iter sapientiae. Studii patristice*

şi medievale (în colaborare cu Miruna Tătaru-Cazaban), Editura Galaxia Gutenberg, 2003, pp. 124-132.

[27] Augustin, *De Civitate Dei* XII, 1.

[28] *Ibid.*

[29] Augustin, *Conf.* III, 7, 12; *Enchiridion* XI, PL 40, col. 236.

[30] H.-I. Marrou, „Dogma învierii corpului şi teologia valorilor umane în învăţătura Sfântului Augustin", în *Patristică şi umanism*, trad. de Cristina şi Costin Popescu, Meridiane, 1996, p. 558.

[31] Plotin, *Enn.* I, 8, trad. L. Peculea, în *Enneade* I-II, ed. bilingvă, Bucureşti, Ed. IRI, 2003, pp. 208-233.

[32] J. Daniélou, „L'origine du mal chez Grégoire de Nysse", în J. A. de Aldama (ed.), *Diakonia Pisteôs*, 1969, p. 35.

[33] Plotin, *Enn.* I, 8, 2; cf. R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, Vrin, 1931, pp. 102-111.

[34] Plotin, *Enn.* I, 8, 3.

[35] Plotin, *Enn.* I, 8, 7.

[36] Plotin, *Enn.* I, 8, 5; trad. rom., p. 217.

[37] Plotin, *Enn.* I, 8, 8; trad. rom., p. 223.

[38] Plotin, *Enn.* I, 8, 14.

[39] *Ibid.*

[40] Proclos, *Elements of Theology*, ed. and transl. E. R. Dodds, Oxford, 1963², p. 233.

[41] Titus de Bostra, *Adv. manichaeos* II, c. I, II, PG 18, col. 1132-1133.

[42] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, trad. şi note de pr. D. Fecioru, Bucureşti, Ed. Sophia, 2004², p. 46.

[43] *Ibid.*, p. 47.

[44] *Ibid.*, p. 44.

[45] *Ibid.*, p. 176.

[46] F. Decret, „Basile le Grand et la polémique antimanichéenne en Asie Mineure au IVe siècle", în *Studia Patristica*, vol. XVII, 1982, p. 1061.

[47] Augustin, *Contra Iulianum* I, 5, 16, PL 44, col. 650-651.

[48] Cf. Decret, *art. cit.*, p. 1063.

[49] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet şi înviere*, PG 44, 93 B (trad. de T. Laţcu, PSB 30).

[50] Sf. Grigorie de Nyssa, *In Eccl.* 5, PG 44, 681 B-C (trad. de T. Bodogae, PSB 30, p. 235); cf. Daniélou, *op. cit.*, p. 33.

[51] Sf. Grigorie de Nyssa, *In Eccl.* 7, PG 44, 705 A-B (trad. rom., PSB 30, pp. 262-263); *Cat.* 5, 24 D (trad. rom., PSB 30, pp. 295-296).

[52] Arhim. Sofronie, *Rugăciunea – experienţa vieţii veşnice*, trad. şi prezentare de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2001, p. 36 sq.

[53] Sf. Grigorie de Nyssa, *Cat.* 7, 28 C (trad. rom., PSB 30, pp. 300-301).

[54] Sf. Grigorie de Nyssa, *Vir.* XII, 2.

[55] Cf. Daniélou, *op. cit.*, p. 36.

[56] *Ibid.*, pp. 36-37. Potrivit lui Aristotel, există o opoziţie între ἕξις şi στέρησις (cf. *Cat.* 10, 11 b 18); ἕξις este dobândită, iar δύναμις naturală (vezi *Eth. Nich.* 1005 b), astfel încât lipsa (στέρησις) nu se refră la ceea ce este natural, ci la dispoziţie (ἕξις).

[57] P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, pp. 63-145.

[58] În dezbaterea dintre cunoscătorii operei augustiniene cu privire la identitatea acelor „libri platonicorum" citite înainte de botez, s-a susţinut că nu ar fi vorba de o lectură directă a textelor lui Plotin, ci numai de fragmente din Porfir (W. Theiler); P. Courcelle şi J.J. O'Meara au argumentat ambele variante, iar O. du Roy şi A. Mandouze au încercat să stabilească o cronologie: mai întâi Plotin şi apoi Porfir. Cf. G. Madec, *S. Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris, 1996, p. 38.

[59] Vezi R. Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1927; E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1982, pp. 185 sq; C. C. Pavel, *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*, Bucureşti, Anastasia, 1998, pp. 101-192.

[60] Augustin, *Solilocvii* II, 3, 3, PL 32, col. 886-887; II, 4, 5, col. 887; II, 5, 8, col. 889.

[61] Augustin, *De natura boni* 1.

[62] Augustin, *Conf.* XIII, 33, 48; *Contra Faustum* XX, 14.

[63] Cf. W. E. Mann, „Augustine on evil and original sin", în *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001 pp. 40-48.

[64] Augustin, *De civ. Dei* XIV, 11.

[65] Augustin, *De natura boni* 10.

[66] Augustin, *De libero arbitrio* II, 20, 54; *De natura boni* 3.

[67] Augustin, *Enchiridion* XII, 4, PL 40, col. 236-237; *Contra Secundinum* VIII, PL 42, col. 584.

[68] Augustin, *Ep.* CLXVI, 13.

[69] Augustin, *De libero arbitrio* I, 16, 35; *Contra Felicem* II, 4.

[70] Augustin, *De natura boni* 34.

[71] Augustin, *Conf.* VII, 2, 17.

[72] Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 187.

[73] Vezi M.-A. Vannier, „L'interprétation augustinienne de la création et l'émanatisme manichéen", în J. van Oort, O. Wermelinger and G. Wurst (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Brill, 2001, p. 290.

[74] Augustin, *Ep.* CLXVI, 13.

[75] Augustin, *De ordine* I, IX, 27.

[76] Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 191.

[77] Vezi R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle*, I, 1967, pp. pp. 407-435.

BIBLIOGRAFIE

Ediţii şi traduceri ale tratatului „De natura boni"

Patrologia latina, vol. 42, col. 551-572

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, ed. Josephus Zycha, t. XXV, 2, 855-889, 1892.

De natura boni contra Manichaeos, texte, traduction et notes par B. Roland-Gosselin, în *La morale chrétienne, Opuscules*, Ière série, Bibliotèque augustinienne 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1936

Traduceri în limba română din opera lui Augustin

De dialectica, ediţie, traducere, introducere, note, comentarii şi bibliografie de Eugen Munteanu, Bucureşti, Humanitas, 1991

Soliloquia/Vorbiri însingurate şi *Sermones/Predici*, traducere, studiu introductiv şi note de Dan Negrescu, biografie şi bibliografie de Claudiu T. Arieşan, Timişoara, Editura de Vest, 1992

Solilocvii, ediţie bilingvă, traducere, studiu introductiv şi note de Gh. I. Şerban, Bucureşti, Humanitas, 1993

De magistro, ediţie bilingvă, traducere de Mihai Rădulescu şi Constantin Noica, introducere şi note de Lucia Wald, Bucureşti, Humanitas, 1994

Mărturisiri, traducere şi indici de N. I. Barbu, introducere şi note de Ioan Rămureanu, Bucureşti, EIBMBOR, 1994[2] (1985[1])

De magistro/Despre învăţător, traducere, introducere, note şi comentarii, tabel cronologic şi bibliografie de Eugen Munteanu, Editura Institutul European, Iaşi, 1995

Retractationes/Revizuiri, traducere de N. I. Barbu, postfaţă de I. G. Coman, Bucureşti, Anastasia, 1997

Confesiuni, traducere, studiu introductiv şi note de Gh. I. Şerban, Bucureşti, Humanitas, 1998

Despre Cetatea lui Dumnezeu, vol. I, traducere, notiţă introductivă, note şi tabel cronologic de Paul Găleşanu, studiu introductiv de Gheorghe Vlăduţescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1998

Prima catehezã. Iniţiere in viaţa creştinã, ediţie bilingvă, traducere de George Bogdan Ţâra, introducere de Lorenzo Perrone, ediţie îngrijită de Cristian Bădiliţă, Iaşi, Polirom, 2002

De doctrina christiana, Introducere in exegeza biblică, ediţie bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediţiei şi indici de Marian Ciucă, introducere şi bibliografie de Lucia Wald, Bucureşti, Humanitas, 2002

Confesiuni, ediţie bilingvă, traducere, introducere şi note de Eugen Munteanu, Bucureşti, Nemira, 2003

Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan, ediţie bilingvă, traducere de Roxana Matei, introducere de Marie-Anne Vannier, ediţie îngrijită de Cristian Bădiliţă, Iaşi, Polirom, 2003

Despre liberul arbitru, ediţie bilingvă, traducere, studiu intoductiv şi note de Gh. I. Şerban, Bucureşti, Humanitas, 2004

Monografii şi studii generale despre Augustin

ADĂMUŢ A., *Filosofia Sfântului Augustin*, Iaşi, Polirom, 2001

Augustinus Magister. Communications et actes du Congrès international augustinien, Paris, 1954, 3 vol.

BARDY G., *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1940

BROWN P., *Agustine of Hippo. A Biography*, London, Farber and Farber 2001 (1967[1])

BURNABY J., *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*, London, Hodder and Stoughton, 1938

CALLAHAN J. F., *Augustine and the Greek Philosophers*, Villanova University Press, 1967

CHADWICK H., *Augustin*, trad. de Ioan-Lucian Muntean, Bucureşti, Humanitas, 1998

FITZGERALD A. D. (ed.), *Augustine through the Ages: an Encyclopaedia*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999

FONTANIER J.-M., *La beauté selon saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, 1998

GILSON E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929

HOLTE R., *Béatitude et Sagesse. S. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962

JOLIVET R., *Le problème du mal chez saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1927

LANCEL S., *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999

LA BONNARDIÈRE A.-M., *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, 1965

MADEC G., *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la pensée et la vie de saint Augustin*, Paris, Desclée, 1989

IDEM (ed.), *Augustin prédicateur, 395-411, Actes du Colloque international du Chantilly, 5-7 septembre 1996*, Paris, 1998

IDEM, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Cerf, 1998

MANDOUZE A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968

MARKUS R. A., *Saeculum History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970

MARROU H.-I. (în colab. cu A.-M. La Bonnardière, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Seuil, 1955

IDEM, *Patristică şi umanism*, trad. de Cristina şi Costin Popescu, Bucureşti, Meridiane, 1996

IDEM, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, trad. de Dragan Stoianovici şi Lucia Wald, Bucureşti, Humanitas, 1997

NEUTSCH M., *Initiation à saint Augustin, maître spirituel*, Paris, Cerf, 1996

O'CONNELL R. J., *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Cambridge Mass., 1969

O'MEARA John J., *La jeunesse de saint Augustin. Introduction à la lecture des Confessions*, trad. fr. par J.-H. Marrou, Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse, 1988

PAVEL Const. C., *Problema răului la Fericitul Augustin. Studii de filosofie*, Tipografia Universul, Bucureşti, 1937 (reed. Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996)

IDEM, *Introducere în gândirea Fericitului*

Augustin, Bucureşti, Anastasia, 1998

PORTALIÉ E., „Saint Augustin", în Vacant-Manginot-Amann (dir.), *Dict. de theol. cath.* I, col. 2268-2474

RIST J. M., *Augustine: Ancient Thought baptized*, Cambridge University Press, 1994

SERTILLANGES R. P., *Le problème du mal*, Paris, Éditions Montaigne, 1948

SIACCA M. F., *St. Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain, 1956

STUMP Eleonore and KRETZMANN Norman (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001

VAN DER MEER F., *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Éditions Alsatia, Colmar-Paris, 1955, t. I

VANNIER Marie-Anne, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Éditions Universitaires de Fribourg, 1991(1997²)

IDEM, „Augustin: creaţia şi desăvârşirea sa", în *Creaţia*, volum coordonat de M.-A. Vannier, trad. de Miruna Tătaru-Cazaban, Anastasia, 2003

ZUM BRUNN E., *Le dilemme de l'être et du néant chez S. Augustin. Des premiers dialogues aux „Confessions"*, Paris, 1969

Augustin şi maniheismul

ADAM A., „Der Manichäische Ursprung von den zwei Reichen bei Augustinus", în *Theologische Literaturzeitung*, 77, 1952, pp. 385-390

IDEM, „Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustinus", în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 69, 1958, pp. 1-25

BUONAIUTI E., „Manicheaeism and Augustine's Idea of *Massa Perditionis*", în *Harvard Theological Review*, 20, 2, 1927, pp. 117-127

COURCELLE P., „Saint Augustin manichéen à Milan", în *Orpheus*, 1, 1954, pp. 81-85

COYLE J. K., „Augustin et le manichéisme", în *Connaissance des Pères de l'Église*, 83, 2001, pp. 45-55

DE CAPITANI, F., „*Corruptio* negli scritti antimanichei di Sant' Agostino. Il fenomeno e la natura della corruzione", în *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 72, 1980, pp. 640-669; 73, 1981, pp. 132-156, 264-282

DECRET F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, 1970

IDEM, *L'Afrique manichéenne, IVe-Ve siècle. Étude historique et doctrinale*, Paris, 1978

IDEM, „L'utilisation des épîtres de Paul chez les manichéens d'Afrique", în *Sussidi patristici*, V, Roma, Augustinianum, 1989, pp. 29-83

ELIADE M., *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, vol. II, 1986

FREND W. H. C., „The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa", în *Journal of Ecclesiastical History*, 4, 1953, pp. 13-26

IDEM, „Manichaeism in the Struggle between saint Augustine and Petilian of Constantine", în *Augustinus Magister*, 2, Paris, 1954, pp. 859-866

GRONDIJS L. H., „Numidian Manicheaeism in Augustinus' Time", în *Nederlands Theological Tijdschrift*, 9, 1954-1955, pp. 21-42

IDEM, „Analyse du manichéisme numidien au IVe siècle", în *Augustinus Magister*, 3, Paris, 1954, pp. 391-410

LIM R., „Manichaeans and Public Disputation in Late Antiquity", în *Recherches augustiniennes* 26, 1992, pp. 233-272

MAHER J. P., „S. Augustine and manichaean cosmogony", în *Augustinian Studies*, 10, 1979, pp. 91-103.

MAIER C. P., „Die antimachäischen Schriften Augustins", în *Augustinianum* 14, 1974, pp. 277-313.

MENASCE P. J. de, „Augustin manichéen", în *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius*, 1956, pp. 79-93

PELLAND G., „Augustin rencontre le livre de la *Genèse*", în *Lectio Augustini*, VII, Palermo, 1992, pp. 15-53

PÉTREMENT Simone, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la maniheeni*, trad. de Ioana Munteanu şi Daria Octavia Murgu, Bucureşti, Editura Symposion, 1996

PUECH H.- Ch., „Der Begriff des Erlösung in Manichäismus", în *Eranos Jahrbuch*, 1936, pp. 183-286

IDEM, *Le manichéisme: son fondateur, sa doctrine*, Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion 56, 1949

IDEM, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1981

RICKABY J., *The Manichees as St. Augustine saw them*, London, 1925

RIÈS J., „Introduction aux études manichéennes", în *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33, 1957, pp. 453-483, şi 35, 1959, pp. 362-409

IDEM, „La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens", în *Revue des études augustiniennes*, 9, 1963, pp. 201-215

IDEM, „Jésus-Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec une hymnaire christologique manichéen copte", în *Augustiniana*, 14, 1964, pp. 437-454

ROCHE D., „Saint Augustin et les manichéens de son temps", în *Études manichéennes et cathares*, Paris-Toulouse, 1952, pp. 57-86

TARDIEU M., „Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament", în *Idem* (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1987, pp. 123-146.

IDEM, *Maniheismul*, trad. rom., Timişoara, Editura de Vest, 1995

VAN OORT J., WERMELINGER O. and WURST Gr. (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaen Studies*, Brill, 2001

INDICE GENERAL

A

Adam 43, 60, 84, 87, 95, 96
adevăr 24, 26, 46, 65, 72, 97, 103, 110
Aristotel 71 (n. 14), 76 (n. 37, 40, 43), 82 (n. 60), 116 (n. 56)
Apostolul (neamurilor) 34, 36-40, 42, 44, 46

B

bine 17-19, 21-24, 26, 28-33, 43-45, 47, 51, 54-56, 67 (n.1), 68 (n.6), 73 (n. 25), 74 (n. 29), 75 (n. 34, 35), 77 (n. 46), 78 (n. 49), 79 (n. 55), 84 (n. 69), 86 (n. 75), 88 (n. 83, 84), 91 (n. 93, 95), 104-107, 109-112
bine suprem 17, 21, 24, 47, 55-56, 67 (n. 1), 74 (n. 29), 75 (n. 34-36), 77 (n. 46), 84 (n. 69), 105, 111
Biserică 65, 92 (n. 98), 97 (n. 119), 98 (n. 120)

C

corp, corporal 17-20, 25-26, 28, 30-31, 48, 56-57, 60, 62, 68 (n. 5), 69 (n. 8), 76 (n. 41), 77 (n. 48), 78 (n. 48), 94 (n. 106), 96 (n. 116), 104, 105, 107, 115 (n. 30)
corupt, corupţie 19-23, 26, 30-31, 47, 50, 71 (n. 13, 14), 72 (n. 16), 73 (n. 22, 26), 74 (n. 29), 91 (n. 93), 107
Creator 24-25, 27, 29, 42-44, 105, 111-113
creaţie 87 (n. 82), 93 (n. 104), 99, 104-105, 108-109, 111-114 (n. 26)

creştin 18, 63, 69 (n. 9), 70 (n. 9), 87 (n. 79), 96 (n. 118), 97 (n. 118, 119), 101-104

D

Daniel 27
demon 58-59, 86 (n. 77), 88 (n. 83), 93 (n. 101, 104), 94 (n. 104, 105, 109), 95 (n. 109, 111-113)
dorinţă 42, 44, 58, 78 (n. 48), 85 (n. 70), 86 (n. 76), 91 (n. 95), 94 (n. 104), 95 (n. 111), 106,111
Dumnezeu 17-25, 27-31, 34-57, 60, 63-64, 67 (n. 1, 2), 68 (n. 4), 69 (n. 6), 71 (n. 14, 15), 73 (n. 26), 74 (n. 29), 75 (n. 34), 76 (n. 38), 77 (n. 47), 78 (n. 51), 79 (n. 51, 55), 80 (n. 56), 82 (n. 60, 61), 83 (n. 65), 84 (n. 69), 85 (n. 72, 73), 87 (n. 78, 79, 81), 88 (n. 84), 90 (n.91), 91 (n. 94), 92 (n. 99), 92 (n. 100), 96 (n. 115), 102, 104, 109, 111-113

E

Exodul 29
Efeseni (Epistolă) 42

F

fiinţă 17, 19, 36, 50, 52-53, 61-62, 75 (n. 33, 34), 82 (n. 60), 87 (n. 79), 88 (n. 82, 90), 90 (n. 92, 93), 91 (n. 93, 96, 97), 95 (n. 112, 113), 99- 100, 102, 104, 106, 109-110, 112
formă 19, 20, 23, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 62, 71 (n. 15), 75 (n. 33), 76 (n. 42), 96 (n. 113), 107, 111

Fortunatus 69 (n. 8), 76 (n. 39), 85 (n. 71), 94 (n. 107), 113 (n. 3, 9)
frumuseţe 21, 22, 25, 25, 29, 33, 48, 57-59, 72 (n. 18, 22), 73 (n. 22), 74 (n. 33), 77 (n. 44), 86 (n. 76), 94 (n. 104), 95 (n. 109), 106, 113

G

Geneza 43

I

Iacob (Epistola) 34
Iezechiel 65
Ioan 34-36
Iov 41
ignoranţă 55, 64, 103, 106, 110
imuabil 17, 18, 29, 34, 38, 45, 67 (n. 2), 68 (n. 2), 77 (n. 47), 104
infern 42, 58, 83 (n. 67)
inteligenţă 25, 47, 48, 62
iraţional 20

Î

îngeri 100
răi 41, 42, 59, 83 (n. 67)
întuneric 27, 41, 47, 48, 50-57, 60-62, 68 (n. 4, 6), 75 (n. 36), 76 (n. 37, 38), 86 (n. 75, 76, 77), 87 (n. 82), 88 (n. 82, 84), 89 (n. 85, 87), 90 (n. 88, 89, 92), 91 (n. 94, 95), 92 (n. 97), 93 (n. 104), 94 (n. 108), 95 (n. 113), 99, 101, 108-110
înţelepciune 29, 34, 38, 40, 89 (n. 87), 108, 112
Înţelepciunea lui Solomon 31, 34, 38, 65

L

lumină 25, 27, 34, 45, 47-49, 51-58, 60-64, 68 (n. 6), 74 (n. 28), 85 (n. 75), 86 (n. 75), 87 (n. 77, 82), 88 (n. 82, 84), 89 (n. 85, 87), 90 (n. 88, 89, 92, 93), 91 (n. 93-97), 92 (n. 99), 93 (n. 101, 102), 94 (n. 104-106), 95 (n. 110-112), 96 (n. 115, 116), 99, 101, 102, 104, 107, 109, 110
Luca 32

M

materie 28, 29, 71 (n. 14), 74 (n. 28), 75 (n. 33, 35), 76 (n. 42), 81 (n. 57), 82 (n. 61), 86 (n. 75), 88 (n. 82-83), 90 (n. 88, 91, 93), 91 (n. 93, 95, 96), 95 (n. 111), 101, 103, 104, 106, 107, 111
Mani 28, 51, 52, 54, 56, 59, 61, 63, 76 (n. 41), 88 (n. 84), 89 (n. 86), 90 (n. 89, 91, 93), 94 (n. 106), 95 (n. 113), 101
Marcu 46
Matei 41, 42, 65
măsură 17-23, 25, 26, 28, 31-33, 39, 44, 45, 47-49, 70 (n. 10), 71 (n. 14, 15), 73 (n. 25), 79 (n. 51, 52, 54, 55), 85 (n. 70), 104, 106, 111

N

natură 17-33, 38, 40-59, 62, 64, 67 (n. 1, 2), 68 (n. 6), 70 (n. 10), 71 (n. 14, 15), 72 (n. 20, 25, 26), 74 (n. 27-29), 75 (35, 36), 77 (n. 46-47), 78 (n. 49), 79 (n. 52), 84 (n. 69, 70), 85 (n. 72, 73, 75), 86 (n. 76), 87 (n. 78, 79), 88 (n. 82,

84), 91 (n. 94, 95), 92 (n. 99, 100), 93 (n. 104), 95 (n. 111), 102, 104-107, 110-112

O

ordine 18-23, 25, 28, 32, 33, 39, 43-45, 47, 70 (n. 10), 71 (n. 15), 72 (n. 21), 73 (n. 22, 25), 99, 110-113
Osea 41

P

păcat 21, 23, 38-45, 49, 52, 65, 67 (n. 2), 84 (n. 69, 70), 86 (n. 75), 87 (n. 79), 88 (n. 82), 111, 113
Petru, Sfântul 41
Plotin 71 (n. 14), 72 (n. 18), 105-107, 115, 116
poftă 57
psalm 34, 37, 65

R

raţional 20-23, 43, 80 (n. 56), 104
rău 17-19, 24-30, 33, 41-45, 47, 48, 50, 52, 54, 55, 62, 68 (n. 6), 71 (n. 14), 75 (n. 35), 77 (n. 46), 78 (n. 49), 84 (n. 69), 85 (n. 70, 73, 75), 86 (n. 75), 87 (n. 79), 88 (n. 84), 90 (n. 89), 91 (n. 93, 95), 92 (n. 99, 100), 95 (n. 111), 99-101, 104-113
Romani (Epistola) 36-40, 44, 46, 65

S

spirit, spiritual 17-21, 25, 68 (n. 5), 78 (n. 50), 83 (n. 67), 84 (n. 68), 90 (n. 93), 100

suflet 18, 20, 30, 43, 46, 48, 58, 62, 67 (n. 2), 68 (n. 5), 77 (n. 48), 82 (n. 60), 83 (n. 67), 84 (n. 68), 87 (n. 81), 88 (n. 82), 93 (n. 102), 101-103, 106-108

T

Temelia (scrisoare, text manihean*)* 51, 60, 89 (n. 86)
Tezaurul (text manihean) 57, 60, 63, 94 (n. 106)
trup, trupesc 30, 39, 65, 66, 91 (n. 93), 107, 108
Timotei (Epistola) 34, 42, 46

V

viaţă 20, 25, 40, 42, 47, 49, 53, 59, 63, 66, 68 (n. 5), 84 (n. 68), 85 (n. 75), 91 (n. 93)
virtute 25, 47, 51, 59, 113
voinţă 20, 21, 24, 30, 38, 41, 44, 50, 52-54, 58, 77 (n. 48), 87 (n. 79), 91 (n. 94), 104, 105, 109- 113

BIBLIOTECA M.M.B.
PROVENIENȚĂ ado
RMF 488
PREȚ 160.000 lei

În colecţia Biblioteca Patristică
vor apărea

Fericitul Ieronim, *Comentariu la Cartea Profetului Iona*

Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*

Origen, *Omilii la Geneză*

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistole teologice*

Sfântul Ioan Damaschin, *Despre cele două voinţe în Hristos*

Tertulian, *Despre Trupul lui Hristos*

Corector: Monica Dumitrescu
Tehnoredactor: Jora Grecea

Imprimat la **Gutenberg**
Tel.: 021 345 09 26; 345 09 27

BIBLIOTECA PATRISTICA

Colecţie binecuvântată

de IPS NICOLAE CORNEANU, MITROPOLITUL BANATULUI

Scriere de maturitate, de mare forţă polemică şi filosofică, De natura boni contra manichaeos este un text deosebit de relevant pentru istoria ideilor şi credinţelor religioase din Antichitatea târzie. Augustin propune aici viziunea creştină asupra naturii binelui, a creaţiei şi a originii răului, în opoziţie cu teologia maniheistă. Astfel, alături de semnificaţia sa teologică fondatoare, acest text are şi o relevanţă istorică întrucât, mai ales în partea a II-a, oferă detalii despre practicile şi scrierile maniheiste din nordul Africii, pe care Augustin, odinioară adept, le combate acum în calitate de episcop. Nu putem ocoli, aşadar, nici aspectul biografic al acestei scrieri celebre, care i-a influenţat decisiv pe autorii creştini ulteriori. Interesant este că la sfârşitul vieţii, în Revizuiri, Augustin nu aduce nici o corecţie acestei lucrări, ceea ce ne îndeamnă să vedem în ea expresia reuşită a unei gândiri îndrăzneţe care nu a încetat să se examineze critic.

160,0005